ПРОЛЕТАРИИ ВСЕХ СТРАН СОЕДИНЯЙТЕСЬ

ПОД ЗНАМЕНЕМ МАРКСИЗМА

ЕЖЕМЕСЯЧНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ И ОБЩЕСТВЕННО-ЭКОНОМ. ЖУРНАЛ.

№ 11—12

НОЯБРЬ—ДЕКАБРЬ 1922.

КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО „МАТЕРИАЛИСТ"
МОСКВА

ПРОЛЕТАРИИ ВСЕХ СТРАН, СОЕДИНЯЙТЕСЬ!

ПОД ЗНАМЕНЕМ МАРКСИЗМА

ЕЖЕМЕСЯЧНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ И ОБЩЕСТВЕННО-ЭКОНОМ. ЖУРНАЛ

ВЫХОДИТ ПРИ БЛИЖАЙШЕМ УЧАСТИИ:

А. Деборина, В. Невского, Д. Рязанова, А. Тимирязева и др.

№ 11—12

НОЯБРЬ—ДЕКАБРЬ 1922

КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО „МАТЕРИАЛИСТ"
МОСКВА

Главлит № 4180. Тираж 8000 экз.

„Мосполиграф" 2-я типография—„Красный Пролетарий", Пименовская ул., д. 1/16.

СОДЕРЖАНИЕ.

Трибуна.

Библиография.

Людвиг Фейербах.

3. Духовные религии и критика христианства.

Натуралистические религии сменяются религиями духовными, высшим выражением которых является христианство. Существенным предметом естественных религий является природа; основным содержанием духовных религий является человек или вернее: человечество, человеческий род. Разумеется, человек окрашивает определенным образом и естественные религии. С другой стороны, в духовных религиях продолжает играть определенную роль природа, но она играет здесь только подчиненную роль. „Подобно тому, как природа, в качестве предмета и сущности человеческих желаний и воображения, есть ядро естественной религии, так человек, в качестве предмета и сущности человеческих желаний, человеческой способности к воображению и абстракции, является ядром религии духовной, религии христианской". Между естественными и духовными религиями существует различие лишь количественное. Это различие в „степени" естественно определяет самый характер данной религии. Так как высшим и последним принципом, с точки зрения Фейербаха, является единство „я" и „ты", то сущность богов во всех религиях конструируют природа и человек. Речь может итти лишь о преобладании того или другого элемента. Чем больше в религии преобладает элемент природы, тем она далее отстоит от духовной религии. В естественных религиях человек вкладывает в богов свою телесную и духовную форму; содержание же она получает из природы. В духовных религиях человек выводит из своей сущности как форму, так и содержание богов, но тем не менее природа и тут имеет определенное значение. Но в христианстве—этой высшей форме духовной религии—природа почти совершенно исчезла, и ее место занял человек, род.

Так как религия имеет своим источником определенные желания и потребности людей, то ясно, что творцом христианской религии является человек с другими желаниями и стремлениями, чем языч-

ник. Язычники не выходили за пределы своего отечества и своей национальности. Их боги были национальные боги. Язычник был патриотом. Христианство возникло при других политических и общественных условиях. Христианство родилось среди рабов. Во всяком случае последователями христианского учения были вначале беднейшие и самые угнетенные классы общества. Лишенные всего на земле, рабы переносят все свои земные желания на небо. Истинный христианин имеет сверхчувственные, сверхземные желания. Христианин отрекается от своих чувственных свойств, даже от своей телесной оболочки. Лишенный собственности, подвергаясь преследованиям как со стороны властей, так и богатых господствующих классов, нищие и рабы перестают ценить отечество. Вследствие этого и ряда других причин, горизонт гонимых расширяется далеко за пределы родины и нации. Христианин космополит. Но каков человек, таков и его бог. Христианский бог—это сверхчувственное существо, освобожденное от всего телесного и чувственного. Христианский бог—это абстрактный человек. В духовных религиях свойства или предикаты человека возводятся в божественные предикаты. Божественная сущность есть не что иное, как сущность человека, отделенная от его чувственного, телесного и индивидуального существа и превращенная в самостоятельное существо. В религии духовной, человек созерцает свое собственное существо, противостоящее ему как *чужое* существо, как внешняя сила, им повелевающая. Смысл „критики нечистого разума", как выразился однажды Фейербах, т.-е. смысл его критики религии, сводится к тому, чтобы разоблачить этот своеобразный бессознательный процесс, происходящий за спиной человека. Осознание бессознательного процесса составляет задачу Фейербаховой „критики" религии. Если человеческие предикаты были возведены бессознательной деятельностью человеческой фантазии в божественные определения, то сознательная критика религии должна разоблачить эту иллюзию и свести их снова к их реальному основанию, т.-е. превратить религию в *антропологию*.

Противоположность между „божественным" и „человеческим" обнаружится как противоположность между *родовым, общественным сознанием и существом* с одной стороны и *индивидуальным человеческим существом*—с другой стороны. Родовая, общественная, коллективная сущность объективируется бессознательно человеком, овеществляется и кристаллизуется в самостоятельную субстанцию и силу, приобретающую власть над индивидуумом. Религия представляет таким образом „извращенное" общественное самосознание человека. Этот своеобразный религиозный *фетишизм* в духовных религиях выражается в том, что человек созерцает свою *социальную связь* к принадлежность к коллективу в противостоящей

ему объективированной „сущности“, называемой божеством. Общественные отношения людей принимают характер объективных, самостоятельных сил, олицетворяемых человеком и признаваемых им „божеством“. Диалектика этого своеобразного процесса, протекающего с внутренней закономерностью, определяемой ходом социальной эволюции, может быть формулирована таким образом: человек сначала создает бессознательно бога по своему образу и подобию; затем бог (по представлению человека) создает человека по своему подобию. Задача научной критики религии состоит в том, чтобы осознать этот процесс и понять, что религия имеет свои корни в антропологии, т.-е. что она представляет собою не что иное, как самообман. В религии мы бессознательно утверждаем человека и отрицаем бога, сознательно же отрицаем человека и утверждаем бога. Антропология имеет целью сознательное утверждение человека и отрицание бога. Общественное содержание, перенесенное в бога, должно быть восстановлено в своей чистоте и истинности. „Гуманизм“, очищенный от фетишистской оболочки и сведенный к своему реальному основанию, превращается в социализм и коммунизм. Этот процесс превращения начат Фейербахом, но завершен Марксом.

* * *

В предисловии ко 2-му изд. „Сущности христианства“ Фейербах заявляет сам, что этой книгой своей он стал „в раздор с миром и богом“. Мыслитель указывает, что своей критикой религии он навлек на себя как „немилость политиков, которые смотрят на религию, как на политическое средство подчинять себе и угнетать людей“, так и тех, которые смотрят на нее, как на вещь в политическом отношении безразличную, и, потому, являясь „в области политики и промышленности друзьями, в области религии становятся врагами света и свободы“. Фейербах отдает себе вполне отчет в том, что он „затронул спекулятивную философию в ее чувствительнейшем месте, в ее собственном point d'honneur, разрушая немилосердно согласие ее с религией“. Что касается положительной философии, то Фейербах показал, что „оригинал ее образа божия есть человек, что личность не может существовать без плоти и крови“. Естественно, что эта деятельность мыслителя подверглась строгому осуждению со стороны всех ханжей. Но „ханжество составляет сущность нашего века,—говорит Фейербах,—наша политика, наша нравственность, наша религия, наша наука—один призрак“. Истина стала безнравственностью. Лицемерное отрицание христианства, носящее на себе маску его утверждения, нравственно. Истинное, нравственное его отрицание—отрицание, прямо называющее себя отрицанием—безнравственно и

развратно. „Нравственна ныне одна ложь, потому что она обходит, утаивает от очей света зло истины, или, что то же самое—истину зла... Истина в наше время,—говорит Фейербах,—предел науки!.. Там, где она доходит до истины, где делается истиною, там становится она предметом полиции — полиция есть грань, стоящая между наукою и истиною".

Какую задачу преследовал автор „Сущности христианства"? На этот вопрос сам Фейербах дает такой ответ: „Идеи моего сочинения суть только заключения, следствия из данных, они собственно не идеи, а объективированные, живые или исторические факты. Я вообще отвергаю безусловно-абсолютное, нематериальное, самим собою довольствующееся созерцание,—созерцание, заимствующее свое содержание из себя самого. Я, как небо от земли, отличаюсь от тех философов, которые вырывают из своей головы глаза, чтобы легче мыслить—для мысли служат у меня чувства, и прежде всего глаза, я основываю ее на материи, которую мы можем усвоить себе только посредством чувственной деятельности, я не вывожу предмета из идеи, а, наоборот, идеи вывожу из предмета, для меня предмет есть то, чем он есть вне моей головы". „Я идеалист только в области философии практической", т.-е. моя идея, говорит Фейербах, есть лишь вера в историческую будущность, в осуществление идеала, в торжество истины. И поэтому идея, как говорит далее Фейербах, имеет для него только значение политическое и нравственное. Другое дело в области теоретической. „Я не что иное, как духовный естествоиспытатель, а естествоиспытатель ничего не может сделать без инструментов, без средств материальных". И свою книгу Фейербах считает началом новой, не школьной, а человеческой философии. Эта новая философия не пытается уже согласить себя с религией, напротив, „она, как родившаяся из самой сущности религии, есть истинная сущность религии". „Атеизм есть тайна самой религии, она сама, в истинной своей сущности, верит не во что другое, как только в истину и божественность человеческого существа". Все устремления Фейербаха были направлены на разрушение религиозного фетишизма, на уничтожение религиозной грезы. К этому сводилась отрицательная работа Фейербаха. Но он в своих работах преследовал прежде всего и положительные задачи: это—очищение реального, положительного начала, это высвобождение человека, который составляет центральный пункт всякой религии—человека с его стремлениями и желаниями.

„Одно из самых обычных обвинений, направленных против атеизма—это то, что он не принимает во внимание и разрушает одну из существенных потребностей человека, именно потребность предмо-

ложить что-нибудь стоящее выше себя и поклоняться ему; что поэтому атеизм делает человека эгоистичным и высокомерным существом. Но атеизм, упраздняя богословское представление о сверхчеловеческом начале, еще не упраздняет в силу этого нравственного и естественного представления о нем. То и другое покоится на реальной основе, гораздо более прочной и более несокрушимой, нежели вера в богов. Естественное представление о сверхчеловеческом начале есть сама природа, в особенности же те космические силы, от которых зависит наше существование, наша земля. Нравственное же представление о таком начале является идеалом, который каждый человек необходимо должен себе поставить, чтобы стать чем-нибудь дельным. Поэтому, если понимать под религией лишь культ идеала, то вполне правы те, кто называет бесчеловечным такое упразднение религии; так как необходимо, чтобы человек намечал себе цель своего стремления, брал себе что-нибудь за образец. Но этот идеал есть и должен быть человеческой целью" [1]).

Подобно тому, как в натуралистических религиях основным содержанием и предметом поклонения является **природа**, так в духовных религиях предметом обожествления является человеческий род. Но бог и природа составляют в сущности тожество или единство, раздваивающееся на две формы. Природа составляет в действительности истинную сущность религий натуралистических. Это она вызывает определенные действия, которые приписываются человеком „божеству". В духовных религиях мы имеем такое же слияние, единство **человека и бога**. Под человеческий род мы подставляем независимое от него существо в виде бога. Но в действительности опять-таки мы имеем дело с сущностью самого человеческого рода, который и является для человека богом. Человек превращает свои желания в существа, в богов, которые должны иметь объективное, реальное существование вне человека. Свойства человеческого духа и сердца принимают форму естественных сил, стоящих над человеком и господствующих над ним.

В духовных религиях бог есть **обобществленный человек**. Родовые функции обособляются от индивидуума и превращаются в самостоятельные сущности. Но обособляются именно **духовные** функции, которые отрываются от **материального** основания, от чувственности. Однако чувственность эта противостоит нечувственным, духовным функциям человека, как антитеза, как противоположность, как индивидуальные свойства качествам родовым, со-

---

[1]) Feuerbach, Vorlesungen über das Wesen der Religion, № 12.

циальным. Духовная жизнь является вообще результатом лишь коллективной, общественной жизни.

Язычество приносило в жертву рода индивидуум, а христианство пожертвовало родом индивидууму. Древние мыслили и понимали индивидуум как часть, отличную от целого рода, христиане же, напротив, мыслят индивидуум в непосредственном, безразличном единстве со всем родом. „Христос есть всемогущество субъективизма". „В христианстве человек концентрировался в себе самом, отрешился от общего хода мировой жизни, сделал себя существом абсолютным". Человек удалился от природы и вследствие этого уже он почувствовал себя существом неограниченным. Язычники были связаны тесным образом с природой". Так как древние высоко уважали понятие и разум, то были так либеральны и объективны, что позволяли жить и притом жить вечно и другой стороне духа—материи, как в теории, так и в практике; а христиане питали к ней такую нетерпимость как теоретическую, так и практическую, что думали утвердить свою субъективную жизнь только уничтожением противоположности субъективизма—природы... „Древние чувствовали свою связь с космосом и с общей человеческой сущностью, т.-е. с родом. Человек исчезал в целом. Христиане же поставили человека вне связи его с природой. Мир, с их точки зрения, преходящ; человек же вечен. Язычники подчиняли индивидуума роду, частное существо целому. Люди преходящи, но род человеческий вечен. „Христианство забыло о роде". И в этом смысле христианство составляет прямую противоположность язычеству. В то время, как первое отождествило непосредственное частное существо с существом всеобщим, второе поступает наоборот. „Но понятие бога совпадает с понятием человечества. Все определения, прилагаемые к божеству, суть определения родовые,—ограничивающиеся в частном, индивидуальном существе, но безграничные, абсолютные в сущности рода и самом своем бытии. Мое знание, моя воля ограничены, но мое ограничение не есть ограничение другого человека, не говорю, человечества; что трудно для меня, то легко для другого; что невозможно и непостижимо для одного времени, то для другого века возможно и понятно. Моя жизнь связана с определенным веком, а жизнь человечества вечна. История его состоит в прогрессивном торжестве над ограничениями, считавшимися в определенное время ограничениями человечества, а следовательно абсолютными, неизбежными". Мнимые и видимые ограничения рода оказываются всегда лишь ограничениями индивидуума.

Но чувство ограничения мучительно; человек освобождается от этого чувства лишь созерцанием совершенного существа. „Бог хри-

стианский есть не что иное, как созерцание непосредственного единства рода и индивидуума, общего и частного". Бог есть представление рода, как индивидуума, сущность рода, как индивидуальное, личное существо. В этом смысле в боге сущность и существование тождественны. Родовое понятие мыслится здесь как единичное существование. „Вследствие этого-то непосредственного единства рода и индивидуальности, этой концентрации человечности и реальности в одном личном существе, бог и составляет глубоко отрадный для чувства и восхитительный для фантазии предмет, между тем как отвлеченная идея человечества не возбуждает чувства, потому что она представляется нам чем-то абстрактным, пред нашими глазами мелькает бесчисленное множество частных, ограниченных индивидуумов". В представлении же бога чувство получает непосредственное удовлетворение, ибо в нем все собрано воедино, род есть тут непосредственно индивидуальность. Тем самым христианство сделало человеческий индивидуум абсолютным существом, род превратило в индивидуум и индивидуум в род, т.-е. индивидуум непосредственно отождествило с родом. Христос есть род человеческий в одном лице. Но история, говорит Фейербах, основывается на различии индивидуума от рода. Где уничтожается это различие, там прекращается историческое развитие. Непосредственное тождество рода с индивидуумом невозможно; это противоречит человеческому разуму и природе. Только одна фантазия утверждает это тождество. Индивидуум, который в то же время представляется родом, человечеством во всем его совершенстве и бесконечности, составляет величайшее чудо.

„Если бы все люди были абсолютно равны, то между родом и индивидуумом не было бы никакого различия. Но тогда бытие многих людей было бы чистою роскошью, тогда достаточно было бы и одного человека для осуществления той цели, которую осуществляет род.

Правда, сущность человека одна, но она бесконечна; его действительное бытие бесконечно и состоит из противоположности взаимно дополняющих себя разностей. Единство в сущности есть множественность в бытии. Между мною и другим... находится, следовательно, качественное различие. Другой человек есть мое „ты", мой alter ego, раскрытие моих внутренних свойств, себя самого видящий глаз. В другом прежде всего я прихожу к сознанию человечества, посредством него узнаю, чувствую, что я человек". Но существует также и количественно критическое различие между „я" и „ты". Истина то, что согласно с сущностью рода. Согласие—первый критерий истины. Что я мыслю, как индивидуум, то обязательно только для меня. Но что я мыслю как человек рода, то каждый индивидуум должен мыслить.

Естественное примирение между родом и человеком состоит в том, что „другой человек есть посредник между мною и святою идеей рода. Homo homini Deus est".

Существенное отличие человека от животного, говорит Фейербах, состоит в сознании человеком своей собственной сущности. Для человека предметом его сознания может являться его собственный род, т.-е. социальное, коллективное бытие. В силу этого человек, в отличие от животных, ведет двойную жизнь. „У животного жизнь внутренняя составляет одно и то же с жизнью внешней, а у человека есть и внутренняя и внешняя жизнь". Внутренняя, т.-е. духовная, жизнь человека есть жизнь в отношении к собственному роду, собственной сущности. Истинными родовыми функциями являются мысль и слово. Разум, мысль и речь суть социальные продукты. Только общественная жизнь создает их. В индивидууме нет ничего своего, ничего того, что составляло бы его „собственность". Индивидуум в этом смысле составляет преходящий элемент „всеобщего", т.-е. общества. С другой же стороны, всеобщее существует только в индивидууме и через индивидуум.

„Животное не может совершить никакой родовой функции без присутствия вне его другого индивидуума". Человек же в одно и то же время „сам для себя есть „я" и „ты", он может поставлять себя на место другого, именно потому, что предметом его сознания служат его собственный род, собственная сущность, а не одна лишь его индивидуальность". Но что такое сущность человека? Это есть не что иное, как человечество в человеке. И выражается эта сущность в разуме, воле и сердце. Сущность человека составляет сознание, предметами же или сущностью сознания являются разум, воля и сердце. Без разума, воли и сердца он ничто, то, чем он есть, он есть только посредством них—они как элементы, определяющие его сущность, которая человеком не делается и не составляет предмета владения, суть одушевляющие его, определяющие, господствующие над ним силы—божественные, абсолютные власти, которым он не может оказывать никакого противодействия". Разум, воля и чувство не составляют в человеке индивидуальной „собственности". Он не владеет ими, а они владеют им в силу того, что они стоят над человеком, в качестве всеобщих духовных сил.

„Человек не может выйти за пределы своей сущности. Человек ничто без предмета. Но предмет, к которому субъект относится необходимым существенным образом, есть не что иное, как собственная, но объективированная сущность этого субъекта. В предмете человек сознает самого себя: сознание предмета есть самосознание человека. По предмету узнаешь ты человека, в нем является перед тобою его сущность; предмет есть его открывшаяся сущность,

его истинное, объективное „я“. „Абсолютное существо человека есть его собственная сущность. Власть предмета над ним есть поэтому власть собственной его сущности. Так, сила предмета чувства есть сила самого чувства... Поэтому то, что мы сознаем предметом, мы должны в то же время сознавать и своею собственною сущностью; мы не можем действовать на что-нибудь другое, не действуя на себя самих“. Все, что имеет субъективно значение сущности, имеет также и объективно значение сущности. Человек никогда не может стать выше истинной своей сущности. „Если на других планетах те же законы движения, как и на нашей, то там те же законы чувствования и мышления, какие и здесь“.

В отношении чувственных предметов сознание субъектом предмета ясно отличается от самосознания; в отношении же его к предмету религиозному сознание совпадает непосредственно с самосознанием. „Чувственный предмет находится вне человека, религиозный—в нем самом“. Предмет чувственный безразличен сам по себе, независим от нашей силы суждения. В религии же предмет субъекта есть не что иное, как объективированная сущность самого субъекта. „Сознание бога есть самосознание человека, познание бога—самопознание человека. Из его бога узнаешь ты человека, и, наоборот, из человека—его бога, оба они тождественны“. Но религиозный человек непосредственно не сознает, что его сознание бога есть самосознание его собственной сущности, ибо на отсутствии-то именно этого сознания и основывается собственная сущность религии. „Религия есть первое, хотя и не непосредственное самопознание человека“. „Человек сначала полагает свою сущность вне себя, прежде чем находить себя в ней. Собственное существо является ему предметом сначала в виде другого существа. Религия есть детская сущность человечества; но дитя видит свою сущность человека вне себя,—в период детства человек кажется себе самому другим человеком. Исторический прогресс в религии состоит именно в том, что считавшееся в предшествующих религиях чем-то объективным, становится позже субъективным, т.-е., на что прежде смотрели как на бога и чему поклонялись сначала как богу, то теперь уже признается человеческим. Предшествующие религии для позднейших становятся идолопоклонством; человек начинает обожать свою собственную сущность. Сначала он объективировал себя, но объекта не считал своею сущностью, позднейшая религия делает этот шаг вперед: каждый дальнейший ее шаг есть момент более глубокого самопознания человека“. Задача Фейербаха состоит в том, чтобы показать, что „противоположность между божественным и человеческим элементом в религии есть противоположность иллюзорная, видимая, что она есть не что иное, как противоположность между человеческою

сущностью и человеческим индивидуумом, что, следовательно, предмет и содержание самой христианской религии суть чисто-человеческие".

„Религия есть раздвоение человека с самим собою, он противопоставляет себе бога, как существо ему противоположное". Но в религии человек объективирует свою собственную внутреннюю сущность. Следует поэтому доказать, что эта противоположность и распадение между богом и человеком, с которого начинается всякая религия, есть распадение человека с собственною своей сущностью. Распадение возможно только в таком существе, которое, хотя и распалось между собою, но образует на самом деле единство. „На одном этом общем основании должно сказать, что то существо, распадение с которым чувствует человек, есть сущность врожденная ему, имманентная, но имеющая, впрочем, другие свойства, чем та сила или сущность, которая дает ему сознание примирения, единства с богом, или что одно и то же—с самим собою". Эта сущность есть не что иное, как разум. Бог есть объективированная сущность разума. Но теология, однако, в этом разуме, приписываемом богу, не видит человеческого разума. Она видит в нем какой-то другой разум, отличный от человеческого. Это понимание служит основанием для иллюзии вне-мирового, объективно-существующего божественного существа. „Рассудок есть собственно родовая способность, наше сердце имеет отношение только к частным предметам, индивидуумам, а рассудок к вещам общим". Рассудок сверхличная, сверхъиндивидуальная способность в человеке. „Только посредством рассудка и в рассудке человек имеет силу отвлекаться от себя самого, т.-е. своей субъективной сущности, возвышаться до общих понятий и отношений, отличать предмет от тех впечатлений, которые он производит на сердце, созерцать его в самом себе, вне всяких отношений к человеку".

Внутренние противоречия положения: „бог сущность рассудка" возникают из самого существа рассудка. Различие между человеческим и божественным рассудком ни на чем не основано; оно составляет результат чисто субъективного воображения, ибо при помощи моего рассудка мыслить другой существенно отличный от него рассудок невозможно; это нелепость и противоречие. „Бог, как таковой, т.-е. как нечеловеческое, нематериальное, нечувственное существо, есть только предмет мысли. Он есть существо, не подлежащее чувственному воззрению; бесформенное, неосязаемое, лишенное образа, абстрактное, отрицательное и он познается только через абстракции и отрицание". Это происходит оттого, что он является только объективированная сущность мысли. Бесконечный, „божественный" дух, как отличный от человеческого индивидуального духа—есть не что иное, как человеческий разум, абстрагированный от „ограничений

индивидуальности и телесности". Стало быть, бог есть лишь мыслимое существо, т.-е. разум, объективированный в своей высшей сущности. „В неограниченной сущности ты олицетворяешь только свой неограниченный рассудок".

Рассудок есть существо самостоятельное и независимое. „Хотя мы постоянно нуждаемся в воздухе, но как естествоиспытатели мы делаем его из предмета потребности предметом свободной деятельности мысли, т.-е. просто *вещью для нас*. Во время дыхания я *предмет* для воздуха, а воздух—*субъект*, но когда я делаю его предметом мысли, исследований, анализа, то переменяю эти отношения, себя делаю *субъектом*, а воздух своим *объектом*. Но зависимо только то, что составляет *предмет для другого существа*... Мы истребляем воздух, и мы истребляемся им, мы наслаждаемся и сами служим предметом наслаждения". Только рассудок делает все предметы объектами, предикатами себя самого, он объемлет все вещи. Только рассудок, по представлению богословов, есть совершенно самостоятельное, сущее в себе существо. Сущность же всех других существ находится как в них самих, так и вне их. „Акт мысли есть свобода бессмертных богов от всех внешних ограничений и необходимостей жизни". „Мыслить—значит быть *богом*".

Бог сущность разума, и именно человеческого разума. *Рассудок есть заключенное в себе единство рода и индивидуума*. Рассудок бесконечен, ибо конечно только то, что может быть сравниваемо с другими индивидуумами того же рода. Но рассудок имеет свою сущность в себе самом; он есть сама родовая сущность, единство сущности и существования. Это единство существования и сущности присуще только богу—с точки зрения теологии, конечно. Итак, сущность человевеческого разума составляет *первую сущность* бога. Но это собственно значит, что бог как сущность рассудка есть производное, вторичное существо. Теология же переворачивает это отношение. Этот процесс обращения покоится на иллюзии, во власти которой находится теология.

Религия исходит из того, что бог есть реальное *существо*, имеющее объективное *существование*. Бог есть не только существо *для нас*, но *существо в себе*, не только предмет мысли, но *реальный* предмет.

Реальное бытие, однако, есть лишь чувственное бытие, т.-е. самостоятельное от человеческого сознания бытие. Так что, если бог есть действительно реальность, вещь в себе, то он должен быть предметом возможного опыта. Бога мы не видим. Но бог существует как предмет веры и мысли. „Он для меня не существует, когда я для него не существую, если я не верю ни в какого бога, то и для меня нет никакого бога. Он существует для меня лишь постольку, поскольку

я его чувствую, мыслю: для меня он не необходим. Таким образом его бытие есть бытие реальное, которое в то же время не есть реальное, а духовное. А бытие духовное есть только бытие мыслимое, составляющее предмет одной веры. Бытие божье есть посредник между бытием чувственным и мыслимым,—посредник, полный противоречий. Оно есть бытие чувственное, не имеющее в себе всех определений чувственности, следовательно, не чувственное,—бытие чувственное, противоречащее понятию чувственности, или вообще: неопределенное существование, в основании своем чувственное, но лишенное всех предикатов бытия чувственного. Но такое существование есть противоречие в самом себе.

Необходимое следствие этого противоречия есть атеизм. Существование божие, по сущности своей есть существование эмпирическое, однако оно не имеет в себе истинных признаков такового; оно есть предмет опыта, однако в самом деле не подлежит опыту. Оно побуждает человека искать себя в действительности, и если он не находит его в ней, то имеет полное право отрицать реальность этого существования".

Христианская вера в реальное существование бога опять-таки является результатом иллюзии. Только воображение делает самостоятельное существование бога „истиной". Сила воображения вообще есть самое лучшее место для помещения отсутствующего, не подлежащего чувствам, но по сущности своей чувственного существа. „Только фантазия уничтожает противоречие между существом в одно и то же время чувственным и нечувственным, она одна спасает человека от атеизма".

С понятием бытия божия тесно связано понятие откровения. Откровение есть возвещение бога о самом себе. Без откровения существование божие есть лишь абстрактное, мысленное, субъективное бытие. Но через откровение существование бога становится объективным бытием; благодаря откровению существование бога превращается для религиозного сознания в эмпирический факт. Откровение есть слово божие.

Теология есть мистическая форма выражения истинной антропологии, отражение собственного человеческого существа, которое претендует на объективное значение, поскольку оно заволакивает туманом истинное существо. Этот туман порождает непосредственно впечатление непроходимой противоположности между теологией и антропологией. Противоречие снимается разоблачением этой видимости. Противоположность покоится на самообмане человека, на человеческой иллюзии.

Что же такое действительная сущность человека? Человек есть предмет для самого себя в двояком отношении: как индивидуум и

как существо родовое. В качестве индивидуума он ничем не отличается от животного; сознание же присуще человеку как существу родовому. В родовом сознании предметом человека является его род, его собственное существо. В отличие от животного, которому присуще самоощущение, человек обладает самосознанием. Мышление, напр., есть родовая функция. В своей внутренней духовной жизни человек ставит себя в отношение к своему роду, к своему собственному внутреннему существу. Человек есть субъект-объект, т.-е. одновременно я и ты; поэтому он способен разобщить в своем собственном существе объект от субъекта, поскольку он объективирует свою самость, которой как объекту он противопоставляет свое я как субъект. Эта внутренняя жизнь человека, как жизнь в отношении рода, своей сущности является предметом и основанием религии. В религии предметом человека является идея человечества.

Идея бога есть для Фейербаха не что иное, как идея человеческого рода. Человек в качестве индивидуума, ограниченного и конечного существа, находится в зависимости от других людей, как и от внешней природы.

Человек объективирует свою собственную сущность, создавая себе таким образом бога, который затем, по представлению человека, создает последнего. Человеческое бессознательно превращается в божественное для того, чтобы сознательно выводить затем человеческое из божественного. Вместо того, чтобы прямо познать в самосознании свое собственное существо как высшее и единственно реальное, человек приходит в религии к своей сущности кружным путем через познание иллюзорного бога, в предикатах которого он познает собственное существо в его истинном значении. Противоположность между человеческим и божественным существом покоится на противоположности между индивидуумом и родом. Божественное существо есть не что иное, как человеческое существо, которое в качестве субъекта ставится вне человека. Все предикаты божественного существа суть определение человеческого существа. Что эти божественные предикаты являются лишь антропоморфизмами, признается также и теологией. Но субъекту этих предикатов приписывается реальное бытие, независимо от всех высказанных предикатов. „Только истина предиката является порукой существования". Каковы определения существа, таково само существо. Сущность без определений не имеет реальности, есть ничто. Так как определения бога суть только предикаты человеческого существа, то значит субъект этих предикатов, т.-е. божественное существо, тождественно с человеческим существом. „Основной иллюзией, основным предрассудком человека является утверждение, что бог есть субъект". Божественная сущность есть человеческая сущность. Но религия видит в этих определениях и

представлениях предметы, в образах вещи; религия ничего не знает об антропоморфизмах. Религиозный человек находится постоянно в состоянии самообмана, ибо религия окружена атмосферой иллюзий, но религиозное сознание, как таковое, никогда этого не сознает. Только рефлексия разрушает это царство иллюзий.

Разница между язычеством и христианством состоит в том, что язычество выделяет в качестве божества человеческие свойства и поклоняется им, в то время как в христианстве человек поклоняется своей собственной сущности, своему существу. Язычники проводили строгое различие между индивидуумом и родом. Язычество обожествляет в индивидууме только определенную его часть, только то или другое определенное его свойство. Христианство исходит из единства индивидуума и рода. Христос представляет собою прообраз рода, он является представителем рода в качестве индивидуума. Христианин чувствует себя индивидуумом; сущность рода он объективирует вне себя, как отличное от себя существо в лице бога. Христос же является необходимым посредником, в котором снова воссоединяются разобщенные элементы в единстве: божественное и человеческое существо, род и индивидуум снова объединяются в одно целое. Христос и составляет такое единство рода и индивидуума, и в этом смысле Христос выражает истинную сущность человека. Но, конечно, это единство, осуществленное в христианстве, представляет собою лишь продукт фантазии, поэтому оно познается как иллюзорное и само себя отрицает.

Бог и человек образуют для религиозного сознания сначала противоположности. Бог есть то, что не есть человек. Ничтожество человека является предпосылкой полноты и всесовершенства бога. Эта противоположность составляет лишь начало религии. Конец религии сводится к тому, что бог удовлетворяет все потребности человека. Бог должен стоять в определенном отношении к человеку: он должен быть любовью по своей внутренней сущности. Сущность веры составляет уверенность, что человеческая любовь является сущностью бога. Предметом любви является благо другого; предметом же веры—мое собственное благо, мое собственное блаженство. В этом заключается отличие любви от веры. Таким образом сущность веры в его отличие от любви сводится к себялюбию, к эгоизму. „Ради себя и в себе бог не был человеком; нужды, потребности человека, потребности впрочем религиозного чувства, были основанием его воплощения. Из любви бог сделался человеком".

Между верою и любовью существует противоречие, на котором зиждется внутренняя сущность религии. „Сокровенная сущность религии есть тождественность существа божия и человеческого, а форма религии, или открытая, сознательная ее сущность есть

различие между богом и человеком. Бог есть человеческая сущность, представляющаяся другою сущностью. Любовь есть сила, открывающая тайную сущность религии, а вера—сила, дающая ей ту или другую сознательную форму. Первое отождествляет бога с человеком, человека с богом, т.-е. человека с человеком, а вторая отделяет бога от человека, т.-е. человека от человека. Поэтому вера есть расторжение общественного союза. Она ставит религию в противоречие с нравственностью, разумом, простым человеческим чувством истины, а любовь исцеляет все раны, причиняемые человечеству верою. Вера производит разлад внутри человека, а любовь примиряет его с самим собою". Но особенность христианства заключается в том, что оно оба противоположные начала рассматривает в их существе как единство. Это единство есть самообман, иллюзия. В действительности эти два начала в христианстве не согласованы и не могут быть согласованы. Любовь подчинена вере. В любви Фейербах видит принцип объединения и примирения, в вере принцип разобщения и разлада. Так как вера сама устанавливает то, что истинно и ложно, так как она покоится на откровении бога, то истины веры полагаются как догматы. Она обладает абсолютной истиной, в которой не приходится сомневаться, чем и объясняется нетерпимость веры. Любовь представляет противоположный принцип. И первое ее проявление есть терпимость и безграничная свобода.

Вера противоположна любви. Любовь и в грехе находит добродетель и в заблуждении истину. Только с тех пор, как место могущества веры заступило могущество идеи единства человечества, разума, гуманности, стали искать истины и в политеизме, идолопоклонстве, и то, что вера всегда производила от дьявола, объяснять разумно. Любовь, поэтому, тождественна не с верою, а с разумом, ибо любовь, как и разум—свободна, универсальна, а вера ограничена, узка. Где разум, там любовь, сам разум есть не что иное, как любовь. Вера изобрела ад, а не любовь и не разум... Вера осуждает: все дела, все расположения, противоречащие любви, гуманности, разуму, соответствуют вере. Все ужасы, бывшие в истории христианской религии, проистекали из веры, и, стало быть, из самого христианства" [1]).

Вера отличается характером исключительности, сепаратизма. Она переходит в ненависть, а ненависть в преследование. Вера приходит в противоречие с обыкновенными человеческими чувствами и обязанностями. Она возвышается над законами естественной морали. Выше обязанностей человека к человеку стоят обязанности к богу. Обязанности же к богу необходимо вступают в противоречие с обязанностями к человеку. „Вера выше всего, потому что ее предмет

[1]) Фейербах. Сущность христианства, русск. пер. 1861 г., стр. 422—423. Feurbach, Werke, VI. B., S. 309—310.

есть божия личность. От веры зависит вечное блаженство, а не от исполнения обыкновенных человеческих обязанностей. А что обусловливает наше спасение, то составляет и главный наш предмет. Как внутренно, поэтому, этика подчинена вере, так и внешним образом, практически, можно и должно ее подчинить вере же, пожертвовать ей нравственностью. Очень естественно, что вера часто становится в противоречие с нравственностью, что есть поступки нравственно дурные, а с точки зрения веры—добрые. Все заключается в вере, она одна спасает человека, она, строго говоря, есть единственное субъективное благо человека, как бог есть единственное благое существо,—и первая заповедь, самая высшая, поэтому есть—„веруй!".

Между верою и нравственностью нет в сущности никакой внутренней связи. Вера безразлична к добру и находится даже в противоречии с нравственным законом, „внедренным в человека в чувстве любви", как выражается Фейербах. Поскольку же в вере есть элементы нравственности, то они являются результатом любви, могущественно действующей на человека и дающей нравственные законы самой вере. Не вера, а моральное чувство говорит человеку: „твоя вера нуль, если ты ничего не делаешь хорошего". Добрые дела рождаются в религии не из любви к самому добру. В религии человек делает добро не ради добра, не ради человека, а ради бога. „Бог есть любовь. Этот догмат есть самый высший догмат христианства. Но противоречие веры и любви содержится уже и в этом догмате. Любовь есть только предикат, а бог субъект. Что же такое субъект, как отличный от предиката?.. Эта необходимость различения тогда уничтожилась бы, когда б я, наоборот, сказал: любовь есть бог, она есть абсолютное существо. Тогда любовь получила бы место субстанции. В положении: бог есть любовь,—субъект—какая-то темнота, а предикат—свет, освещающий его. В предикате—я полагаю любовь, а в субъекте содержится начало веры. Одна любовь не наполняет всего моего духа, я оставляю еще место и не для любви, когда мыслю о боге как субъекте, отличном от предиката. Необходимо поэтому мне терять из виду то мысль о любви, то о божестве, то любви жертвовать божеством, то божеству любовью. История христианства достаточно подтверждает собою это противоречие" [1]). Любовь веры—есть фикция, иллюзия, ибо вера делает ее от себя зависимой. Но если бог есть любовь, то это значит, что он не существует для себя самого; для любящего сущностью его жизни и деятельности делается предмет, им любимый. Но субъект, т.-е. бог, снова разрушает любовь. Субъект разрушает гармонию божественной и человеческой сущности, устанавливаемую любовью.

---

[1]) Feuerbach, Werke, VI. B., S. 318.

Теоретическое противоречие необходимо должно повести бы за собою и противоречие практическое. Необходимо, ибо любовь христианская омрачена верою, она не свободна, не всеобъемлюща, любовь, ограничиваемая верою, не есть любовь истинная. Любовь не знает никакого другого закона, кроме себя самой, она божественна сама в себе, она должна основываться только на себе самой. Любовь, связанная с верой, тесна, ложна, ненадежна, так как в сердце своем носит постоянно начала вражды религиозной, она добра лишь до тех пор, пока не затронута вера. В этом противоречии с самой собой она прибегает к дьявольским софизмам, как делал Августин в своей апологии преследования ересей. Любовь ограничивается верой, следовательно, ей можно подчас сделать дело, лишенное любви, но требуемое верою... Любовь христианства тем самым уже есть любовь частная, что называется христианскою. В сущности любви заключается универсальность... Любовь есть универсальный закон разума и природы, она есть не что иное, как реализация идеи единства рода... Любовь может основываться только на единстве рода, разума, природе человечества, только тогда она бывает свободною, надежною любовью, когда вытекает из самого корня любви, из которого произошла и сама любовь христианская. Любовь христианская сама есть любовь производная... Неужели в самом деле мы должны любить друг друга потому только, что Христос нас возлюбил? Неужели он есть первопричина любви?.. Не основывается ли и его любовь на единстве человеческой природы? Должен ли я любить Христа больше всего человечества? Не химерическая ли эта любовь? Христос прославлял любовь: чем был он, тем сделала его любовь. Он не был собственником любви. Понятие любви есть понятие самостоятельное, я его не извлекаю из жизни христовой, а самое эту жизнь извлекаю из жизни христовой, поскольку нахожу ее согласною с законом, понятием любви [1]). „Любовь сама по себе ни во что не верит, а вера ничего не любит".

Далее Фейербах указывает на то, что „идея любви" вовсе не явилась вместе с христианством и вовсе не через него только вошла в сознание человечества и потому не является вовсе исключительно христианской идеей. Царство деспотической политики, объединявшее человечество насильственным способом, должно было распасться. Благодаря политическому гнету, человек совершенно „освободился" от политики и обратился внутрь себя. „Место Рима заступило понятие человечества, и вместе с тем понятие любви заступило место понятия господства". В понятии человечества лежало начало разрешения национальных разногласий. К этому еще раньше

1) Там же, стр. 319—322.

пришла теоретическая мысль—философия. Так, для стоиков практическим принципом являлось начало любви. Мир представлялся им как огромный общий город, а люди—как сограждане. Сенека восхваляет гуманность, в особенности по отношению к рабам. Просто народным, а потому и религиозным проявлением этого нового начала было христианство. Что в других местах получило выражение на пути культуры, то здесь выразилось как религиозное чувство, как дело веры. Через это христианство опять превратило всеобщее единство в единство обособленное—в дело веры, и тем самым поставило себя в противоречие со всеобщей любовью, с новым гуманистическим принципом. Национальные различия исчезли,—и вот вместо них надо еще было вступить различиям религиозным, противоположностям между христианским и нехристианским, которые, увы! сделались еще больше фанатическими, чем противоположности национальные".

„Любовь должна быть любовью непосредственною. Если между мною и другими является еще представителем другой какой-нибудь индивидуум, в котором должна реализироваться идея рода, то представлением третьего существа, находящегося вне нас, я уничтожаю сущность любви, разрушаю ее единство: ибо другой человек возбуждает во мне любовь к себе не потому, что он имеет одну со мною сущность, а потому, что похож на это третье лицо. Любовь есть субъективная реальность рода, как разум—его реальность объективная. Для любви, для разума не нужно посредствующего лица. Сам Христос есть не что иное, как образ, под которым проникала в народное сознание идея единства рода. Христос любил людей, он хотел всех их сделать счастливыми, без различия рода, возраста, состояний, национальностей.—Христос есть образ любви человечества к себе самому. Род не есть отвлеченное лишь понятие, он присущ нашему чувству. Любвеобильное сердце есть сердце, живущее родовою жизнью.

Ход развития религии, по мнению Фейербаха, состоит в том, что человек постепенно лишает бога всех его атрибутов, присваивая их себе. Все определения бога суть человеческие определения и прогресс заключается в осознании этого факта. Бог, как субъект, является лишь тем, чем он является через свои предикаты. Если доказано, что природа субъекта состоит в его определениях, предикатах, т.-е. что предикат есть истинная сущность субъекта, то тем самым доказано, что если божественные предикаты суть определения человеческого существа, то и субъектом этих определений является человек.

Религиозные иллюзии исчезают, как только мы открываем истинную сущность этих предикатов. Все предикаты божества суть лишь чувственные предикаты, которые теряют характер чувственности, огра-

личевности и определенности' при помощи деятельности фантазии. Предикаты божества рассматриваются как отличные от человеческих свойств, между тем как в действительности они не являются чем-то другим в смысле качественном. „Количественно" они человеческой фантазией превращаются в нечто другое, принимают количественно чрезмерные формы, но качественно они тожественны с человеческими предикатами. Фантазия преодолевает все границы чувственного. Все божественные предикаты оказываются совершенно бессодержательными, когда мы рассматриваем их в отвлечении от человеческих качеств. Посредством фантазии человек расширяет свое чувственное сознание и поднимается над своим собственным существом. Таким образом сущность этих предикатов, которые теологией объявляются трансцендентными определениями бога, как реального существа, растворяется для Фейербаха в чисто человеческие определения, и их объективное существование есть лишь иллюзия, продукт абстракции религиозной фантазии.

„Сущность божия есть сущность человеческая, преображенная смертью абстракции, отошедший в загробную страну дух человека".

Бог есть чистый дух, нравственная личность; природа, напротив, что-то темное, не чистое, материальное. Как же вывести из Бога нечто, что совершенно ему противоположно? Очевидно, что следует полагать в самом боге реальное бытие нечистого, материального начала, различая в нем самом начало света и начало тьмы. „Темное в природе есть неразумное, материальное,—собственно природа, отличная от понятия. Простой смысл рассматриваемого нами учения таков: природа, материя не могут быть изъяснены и выведены из понятия; напротив, сами они суть основание понятия, личности; дух без природы—нереальный абстракт; сознание развивается только при посредстве внешнего мира". Специфическую сущность бога составляют дух, понятие, сознание. Но „личность, сознание без природы, суть ничто, или, что то же, пустое, лишенное сущности отвлечение. Но природа, как доказали мы, и что понятно само собою, не мыслима без тела. Тело есть та сила, которая ограничивает, соединяет, собирает в одно целое личность, без чего не мыслима ни одна личность. Отними у своей личности тело — и ты отнимешь у ней то, что делало ее целым, одним, собранным. Тело есть основание, субъект личности. Только посредством тела реальная личность отличается от воображаемого призрака. Что за абстрактные, пустые, бессодержательные личности были бы мы, если б не имели в себе предиката непроницаемости, если б на том же месте, в той же форме, в какой находимся мы, в одно и то же время могли с нами быть и другие существа? Только пространство делает личность действительно личностью". Теизм мыслит бога как

личное существо, отвлеченное от всякой материи. Бог есть, как выражается Фейербах, последняя грань абстракции. Потребность личного бога вообще имеет свое основание в том, что человек только в личности бывает у себя, в ней обретает себя, говорит Фейербах. В личности бога человек прославляет свою собственную личность. „Конечно,—говорит Фейербах,—можно, даже должно утвердить личность путем естественным, но только тогда, когда перестанем шептать во мраке мистицизма, выйдем на ясный день действительной природы, и понятие личного бога заменим понятием личности вообще... Но там, где личность есть истина, даже абсолютная истина, природа не имеет никакого положительного значения и, следовательно, никакого положительного основания. Творение из ничего служит достаточным подтверждением наших слов: ибо оно выражает собою следующее положение: природа есть ничто, стало быть, наглядным образом представляет то значение, какое имеет природа для абсолютной личности".

Божественному существу мы приписываем предикаты разума. Естественно, что такое существо должно мыслиться как личное существо. Понятие личности находится в теснейшей связи с понятием существования. Личность означает самостоятельное, индивидуальное существование, независимость от других индивидуумов. Личность бога есть не что иное, как отчужденная, объективированная личность человека. Теология ставит и тут вещи на голову. Она превращает видимость в действительность, субъективное в объективное. Для теологии личность есть чисто абстрактное, духовное существо, имеющее вместе с тем самостоятельное существование. Но естественно, что, с точки зрения Фейербаха, такая личность представляет собою лишь продукт фантазии. Такое абстрактное, чисто духовное существо, лишенное тела, природы, есть химера, одна лишь иллюзия. Только тело конструирует личность. Где нет тела, там нет и личности. Реальность духовной личности, без тела, нелепость. Действительность личности обнаруживается только в реальности тела. Предикаты личности суть предикаты тела и только предикаты тела составляют определения личности. „Тело не существует без плоти и крови. Плоть и кровь—жизнь, а одна жизнь есть реальность, действительность тела. Но плоть и кровь неразлучны с половым различием... Личность, следовательно, не мыслима без полового различия, она существенно разделяется на личность мужскую и женскую". Фейербах этим хочет сказать, что личность может существовать только в форме человеческой личности, включающей в себе половые различия. Как же, в самом деле, следует представлять себе бога: в виде мужчины или женщины? „Какая форма у бога, где он

существует, и наконец какого он пола—мужчина ли он, или женщина, или гермафродит? Стало быть, мы должны притти к тому заключению, что личность бога есть лишь человеческая личность, абстрагированная от действительного человека и поставленная вне его. Эта абстракция снова превращается в реальность, в якобы действительно существующую личность. В действительности же существует только человеческая личность, которая в теологии рассматривается как от человека отличная, „другая“ личность.

Догмат троичности восполняет в христианской теологии понятие личности бога. Единство личности в догмате троичности получает уже совершенно новое освещение. Здесь утверждаются внутренние различия в существе бога. Но эти имманентные различные предикаты составляют, с точки зрения теологии, не атрибуты единого существа, а субстанции, т.-е. эти предикаты в свою очередь превращаются в личности. Единая личность распадается на три личности или, как выражается Фейербах, „бог есть состоящее из трех лиц личное существо“. Это, разумеется, нелепость, бессмыслица. Однако внутренний смысл этой мистерии троичности выражает лишь ту простую истину, что „только жизнь общественная есть жизнь истинная, божественная“. Религия в извращенной форме утверждает в этом догмате, что бог есть общественная жизнь, или что общественная жизнь божественна, т.-е. находит удовлетворение в себе самой...

* * *

Чудо реализует практические потребности человека и находится в противоречии с законами природы и разума. В чудесах человек подчиняет себе и своим целям природу, как будто она не имеет самостоятельной реальности. В чудесах все служит на пользу страждущему человеку. „Из этого видно, что сущность миросозерцания религиозного есть **практицизм** или субъективизм, что бог есть сущность чисто практическая или субъективная, заменяющая недостаток и потребность созерцания теоретического, следовательно, **он не может быть предметом мысли, знания**, тем менее может быть их предметом чудо, обязанное бытием своим **отсутствию мысли**“. Научное рассмотрение вещей несовместимо с религиозной точкой зрения. В религии человеку чужда теория, объективное отношение к миру. Мир действительный для религии—ничто. Богом человек дополняет недостаток жизни. Бог есть, как выражается Фейербах, **потерянная половина мира**.

Религия имеет практический характер. Двойственный процесс религиозных переживаний заключается в том, что с одной стороны человек объективирует свое индивидуальное существо, т.-е. что он не

преодолевает себя как конечное существо, а предается своим конечным потребностям. С другой же стороны, он в религии объективирует свою бесконечную, т.-е. всеобщую, сущность. Конечная субъективность религиозного сознания обнаруживается прежде всего в вере в чудеса; все, чего желает сердце, не знающее разумных пределов—всякое субъективное желание должно осуществиться. И бог есть именно та сила или то существо, которое осуществляет эти субъективные человеческие желания. Существование, жизнь—высшее благо, первоначальный бог людей. Бессознательный бог является основанием и предпосылкой сознательного бога. Это бессознательное божество есть эгоизм человека. Человек стремится к бытию и счастью. Его счастье и бытие не должны иметь границ. Это значит, что человек хочет быть богом. Но человек не является богом непосредственно; поэтому он превращает в самостоятельное и от себя отличное существо себя самого. Человеческий характер божественной сущности обнаруживает божественный характер человеческой сущности.

„Основные христианские догматы суть реализированные сердечные желания человека,—сущность христианства есть сущность чувства". Нам, говорит Фейербах, несравненно приятнее определяться собственным своим чувством, чем разумом. Чувство есть пассивное „я". „Сердце делает активное в человеке пассивным, а пассивное активным". Чувство, говорит Фейербах далее, по самому существу, по природе своей, мечтатель. Потому-то, кроме снов и видений, для него нет ничего более блаженного и глубокого. Сновидение же есть „обратная сторона бодрствующего сознания". „Чувство есть сон с открытыми глазами, религия — мечта бодрствующего сознания, сон есть ключ к тайнам религии". „Высший же закон чувства есть непосредственное единство воли и дела, желания и действительности. Этот закон исполняет собою Спаситель". Спаситель осуществляет нравственные и социальные потребности человека. Спаситель—норма, закон человеческой жизни. „У язычников был закон неписанный, у иудеев—писанный, а у христиан есть пример, видимый, личный, живой закон, соделавшийся плотью, законом человеческим". Христос есть тождество чувства и фантазии.

Христианство подготовлялось иудейством. Стоило лишь очистить иудейство от ограничений его национальностью—и вместо иудейской религии получилось христианство. „Иудейство есть мирское христианство, а христианство—духовное иудейство". Для иудея посредником между богом и человеком был Израиль. „Иегова был не что иное, как объективирующее себя как абсолютную сущность самосознания израильского народа, совесть его, всеобщий закон, центральный пункт его политики". Национальная сущность, нацио-

нальные потребности и стремления Израиля получили объективное выражение в Иегове. Свои ограниченные, национальные потребности Израиль возводил во всеобщий мировой закон. Христианство делает абсолютным законом мира „потребности человеческого сердца“. Христианство имеет целью своих стремлений не благо одной нации, а благо человека вообще, т.-е. человека, верующего во Христа. Христианство одухотворило национальный эгоизм иудейства. Бог иудейский есть политический бог, бог социального человека или народа. Бог христианства чужд политических и мирских тенденций. Это бог чувства; но бог чувства есть любовь. Это значит, что чувство есть бог человека, абсолютная его сущность. Молитва есть диалог человека с своим сердцем. Бог — утверждение человеческого чувства; молитва—безусловная уверенность в абсолютном тождестве субъективного с объективным, абсолютное убеждение в том, что сила сердца несравненно выше силы природы, что сердечные потребности составляют абсолютную необходимость, судьбу мира. Молитва изменяет нормальный ход природы, она заставляет бога совершать действия, противоречащие ее законам. Она есть абсолютное отношение человеческого сердца к себе самому, собственной своей сущности; во время молитвы человек забывает о том, что есть пределы его желаниям, и блаженствует в сем самозабвении“.

Всякая вера есть вера в чудо. Вера есть не что иное, как противоречащее законам природы и разума убеждение в том, что реальна одна только фантазия, субъективизм, как выражается Фейербах. Молитва составляет религиозную истину, если она имеет в сознании верующего объективную силу. „Для веры нет ничего невозможного, это-то всемогущество ее и творит все чудеса“. Вера освобождает человека от всех ограничений, которые ставят законы природы и разума. Она утверждает и осуществляет то, что отрицают природа и разум. Она удовлетворяет всем субъективным желаниям человека. Вера признает абсолютной реальностью одно лишь субъективное. „Сущность христианской веры состоит в том, что она признает реальными только желания человека. Он желает быть бессмертным, следовательно, он бессмертен; он желает, чтобы было такое существо, для которого возможно все то, что невозможно для природы и разума—и вот есть такое существо; он хочет, чтоб был такой только мир, который соответствовал бы желаниям сердца, мир, отрешенный от всех ограничений субъективности, т.-е. мир невозмутимого чувства, непрерывного блаженства,—а между тем существует и этот мир, противоположный миру субъективному—следовательно, настоящий реальный мир должен прейти, так неминуемо прейти, как неминуемо должен пребывать бог, абсолютная сущность субъ-

оптимизма" [1]). Вера, надежда и любовь составляют христианскую троицу. Надежда имеет своим предметом исполнение желаний, которые еще не исполнены, но исполнятся. Любовь—то существо, которое дает и исполняет эти обетования. Вера—те желания, которые уже исполнились и сделались историческими фактами.

Конечно, для разума чудо лишено всякого смысла. Оно немыслимо, как немыслимо деревянное железо. Сила чуда есть лишь сила воображения. Поэтому чудо есть продукт чувства, так как фантазия есть деятельность, сродная только чувству, ибо она уничтожает все законы. „Чудо превращения воды в вино, напр.,—говорит Фейербах, на самом деле выражает собою не что иное, как следующее, полное противоречий положение: вода есть вино—не что иное, как тождество двух абсолютно противоречащих друг другу предикатов или субъектов, потому что для чудотворца нет различия между двумя их субстанциями; превращение воды в вино есть только видимое явление тождества двух противоречащих между собою субстанций. Но самый факт превращения скрывает это противоречие, потому что у нас является естественное представление изменения. Только это изменение не есть изменение постепенное, естественное, так сказать органическое, а изменение абсолютное—чистое creatio ex nihilo". Чудо возникает из сердца и воображения. Оно удовлетворяет всем человеческим желаниям без всякого труда и напряжения. „Труд не имеет сердца, веры; он рационалист; в труде человек делает свое бытие зависимым от деятельности целесообразной, которая сама, без всякого сомнения, обусловливается идеей объективного мира. Но чувство не смущается этим миром... Элемент образования чужд сердцу... Образование есть не что иное, как возвышение индивидуума над его субъективностью к объективному, универсальному созерцанию,—созерцанию мира. Апостолы были люди простые, народ живет только чувством, в себе самом; потому-то христианство и имело такое торжество над ним... Век упадка просвещения был веком торжества христианства. Дух классический, дух образования есть дух, ограничивающий себя необходимостью, истиною природы вещей, определяющий собою чувство и фантазию, словом: дух объективный" [2]). Вера и чудо таким образом составляют характерные признаки всякой религии и в частности христианской. Но вера в чудо означает веру в сверхъестественное, в реальность бога. Реальность чуда означает реальность бога как чудотворца. В понятии чуда содержится уже в полном виде принцип христианства. Но чудеса

[1]) Фейербах. Сущность христианства, русск. пер. Филадельфа Федосеева, London, 1861 г., стр. 219.

[2]) Там же, стр. 227.

суть только чисто-антропологические явления, они имеют свое основание в человеке. Вера в чудо порождает само чудо. Чудо существует прежде, чем оно совершается, так как ему предшествует вера в чудо. Чудо должно исполниться. Чудо есть постулат представления о чуде. Стало быть, чудеса суть продукты человеческого сердца, фантазии. Никакое чудо не противоречит фантазии, никакое чудо не является чудом для фантазии. Чудо в действительности есть чистейшая иллюзия. Но этот процесс является бессознательным для человека. Религиозное сознание воспринимает непосредственно всемогущество фантазии. Только перед критическим сознанием божественная сущность обнаруживается, как иллюзия и предмет фантазии.

В молитве человек сообщает богу о своих желаниях и бедствиях. В силу своего всемогущества бог может притти человеку на помощь. Но он не только может, он хочет помочь человеку. В молитве человек выступает как активное по отношению к богу существо. Акт молитвы опять-таки есть прежде всего акт веры. Сила веры совпадает с силой молитвы. Бог должен осуществлять человеческие желания. Молитва есть свидетельство веры в реальность трансцендентного, всемогущего существа. В молитве человек свои желания и потребности делает предметами абсолютного существа. Бог должен услышать молитву человека. Но так как бог есть только иллюзия, предмет фантазии, то и вера в силу молитвы есть также лишь иллюзия благочестивого сердца. Молитва имеет своим истинным источником опять-таки желания и потребности людей. Человек желает, чтобы его молитва была услышана. Но так как природа не обращает внимания на молитвы людей, а действует по своим законам, то в молитве человек обращается к существу, стоящему якобы над природой. Но, в действительности, человек в молитве имеет дело с самим собой, он обращается к своему существу, ибо только в силу всемогущества фантазии существует для верующего человека такое всемогущее, стоящее над природой существо. Это существо—иллюзия человека. Стало быть, в молитве человек имеет дело с собственной иллюзией, представляемой как реальное существо. Молитва—безусловная уверенность человеческого сердца в абсолютное тождество субъективного и объективного в реальность иллюзии.

* * *

Так все содержание христианства сводится к совокупности иллюзий. Человек возводит человечество в бога, но не сознает этого, принимая бога за самостоятельно существующую реальность. Эту иллюзию Фейербах в своих трудах разоблачает, стремясь восстановить

человечество в его правах. Христианство, как религия духовная, представляет собою не что иное, как **мистическое обществознание**, подобно тому, как естественная религия является **мистическим естествознанием**. В естественных религиях основное содержание образует природа, в духовных—общество, социальная жизнь. И поэтому естественные религии в ходе культурного развития превращаются в **физиологию**, т.-е. **в учение о природе**; духовные же религии—в **антропологию**, т.-е. в **учение об обществе**. Реальны лишь **природа и человек**. Поэтому вполне понятно, что религия и является или мистическим естествознанием, или же мистическим обществознанием. Фейербах не ломает себе голову над метафизическим значением и содержанием христианских догматов. Его интересует лишь антропологическое, общественное значение христианства. Фейербах, по примеру Гегеля, дал своего рода „феноменологию духа“, по которой религии являются различными ступенями человеческого духа, „различными отложениями истории, вроде змеиных шкур“, как выражается Маркс, а сам человек—„змеей, надевшей на себя их шкуру“. Религии представляют собою не „изобретение попов“ для обмана народа, а необходимые ступени развития человеческого сознания. Это обстоятельство, конечно, не мешает попам и эксплоататорам использовывать религию в своих интересах. Когда человек освобождается, говоря словами Маркса, от змеиных шкур, религиозное сознание заменяется научным, и человек занимает место бога. В духовных религиях человек к определениям, предикатам, отвлеченным от человека же, присовокупляет, как мы видим, субъекта, который возводится в ранг бога. Бессознательное самосознание—ибо и религия есть форма самосознания общественного человека на первобытной ступени его развития—заключается именно в этом бессознательном процессе превращения человечества в бога. Сознательное или критическое самосознание разоблачает эту иллюзию и восстанавливает человека, возвращает его к самому себе. Но духовные религии отвлекают от человека его **духовные** свойства, как будто бы он был чистый дух. Материальные его предикаты растворяются в духовных предикатах и тем самым отрицаются, но абсолютное отрицание их невозможно,—тогда получается ряд внутренних противоречий. Материальный мир одновременно утверждается и отрицается.

Чистого духа не существует. „Дух развивается вместе с телом, с чувствами, вообще с человеком. Он связан с чувствами, с головой, вообще с телесными органами. Должны ли мы допустить, что телесные органы, голова, т.-е. мозг, возникают из природы, а дух в голове, т.-е. деятельность мозга из совершенно другого источника, из бога? Какая нелепость! „Бог есть дух, по учению христианства. Че-

ловек возводит в божество свой дух. Затем этот божественный дух создает человеческий дух. Такова внутренняя диалектика религиозного сознания. Но „мозг и дух имеют один и тот же источник. Орган и его функция имеют один и тот же корень". Только в абстракции мы отделяем духовную деятельность от деятельности телесной и устанавливаем между ними абсолютные различия. В действительности же духовная деятельность есть телесная деятельность. Дух неотделим от тела; он не является существом в себе, он не существует без органов, без тела. Стало быть, дух не может быть выводим из бога, из духа, а только из материальной природы. Бога же мы должны выводить только из человеческого духа, а не наоборот. Теология, как и идеалистическая философия превращает деятельность головы в бестелесное, абстрактное существо, которому дают название духа, бога. „Природа телесна, материальна, чувственна, но божественная природа, как органическая часть бога, не должна быть такой. Природа в боге или божественная природа содержит в себе все, что и небожественная, т.-е. материальная, чувственная природа, но божественная природа заключает в себе все это особым, нечувственным, нематериальным образом, ибо бог есть или должен быть, вопреки своей материальности, духом" [1]). Необходимо подчеркнуть то обстоятельство, что естественные религии насквозь материалистичны, что боги язычников суть телесные, чувственные существа. Только в духовных религиях—в особенности в христианстве—боги превратились в чисто духовные, бестелесные существа. Материальный мир продолжает, конечно, существовать и в духовных религиях, но „особым нематериальным образом". Подобно тому, как все виды идеализма представляют собою не что иное, как извращенное и фантастическое отображение действительного материального мира, так и религии бессознательно имеют своим содержанием реальные явления—природу или человека, но в фантастическом и извращенном их преломлении в человеческом первобытном сознании. Только критическое, научное сознание вскрывает эту ложь „религиозного" сознания и утверждает истину материальной природы человека. И духовные продукты социальной жизни должны быть объяснены из условий материальных и чувственных. Христианство, как духовная религия вообще, отвергает телесный и чувственный мир, утверждая истинность лишь мира духовного.

Бог, который создает мир из ничего, не нуждается ни в каком веществе для образования неба и земли, ни в земле для создания растений и животных, ни в воде для создания рыб. Такой бог творит небо и землю и все, что существует в них, только посредством

[1]) Feuerbach, Werke, VIII B., стр. 196—197.

богословских фраз и иллюзий. Мир, материя созданы из ничего. Это значит, что **материя есть ничто**. Она составляет **ничто** как для бога, так и для нас. Но из ничего не происходит ничего. Это вечный, всеобщий закон природы и разума. Мир, находящийся в противоречии с этим основным законом, внутренне противоречив. Но этот противоречащий всем законам природы и разума мир и есть мир теологии. В этом извращенном фантастическом мире мысль существует раньше материи и **предмета** мысли, т.-е. дитя существует раньше матери.

В основе христианского представления о природе лежит **воля** бога. Бог не подчиняется, согласно теизма, законам природы и не приспособляет к ним своей воли. Естествознание „ограничивает" волю бога, но он управляет по своей воле, не считаясь с законами природы. Бог не знает другого закона, кроме своей воли. Языческие боги находятся в известной зависимости от материи. Но христианский бог все производит из ничего посредством своей воли.

Раб необходимо связан с господином, подданный с королем. Существо, от которого я нахожусь в зависимости, является моим господином. Эти человеческие и общественные отношения мы переносим на природу. Подобно тому, как в обществе нет мол порядка без господина, так и в природе человек мыслит себе господина, который господствует над ней и является принципом порядка. „Верить в бога, говорит Фейербах,—значит верить в господина". „Быть господином, значит—быть богом" [1]). Как у древних греков, напр., у Гомера и Эсхила, так и у евреев и христиан, бог является одновременно царем царей. Короли у евреев носят название „богов". Elohim одинаково означает: „бог", как и король. Часто неизвестно, говорит Фейербах, идет ли речь о земных или о небесных богах. Отсюда можно делать заключение, что религиозные представления евреев и христиан являются определенными идеологическими формами земных отношений людей. Где нет системы рабства и господства, там бог не может играть роли господина, а люди—роли рабов, слуг его.

Бог—бесконечное, сверхчеловеческое существо. Но он представляет собою человеческое существо в бесконечных размерах; это „сверхчеловеческое **человеческое**" существо (ein übermenschlich menschliches Wesen). Он является существом зрячим, чувствующим, знающим, любящим, подобно человеку, но он видит, чувствует и знает бесконечно больше человека. Между богом и человеком не существует качественного различия, а лишь количественное. Человек тоже бог, но в низшей степени. Бог тоже человек, но в бесконечной степени.

[1]) „Herrsein heist Gottsein" (Theogonie, S. 277).

Науки об обществе первоначально сливаются, так сказать, с богословием. Свойства бога превращаются в самостоятельные силы или законы человеческого общества, как в природе свойства или предикаты бога суть силы природы. Там, где происходит в силу общественного развития этот процесс диалектического превращения, где человек перестает видеть в громе голос бога, а в общественных учреждениях волю его, там возникают самостоятельное естествознание и общественные науки. Но именно тогда атеизм получает свое истинное обоснование. Он становится научной и нравственной необходимостью для людей.

Природа и общество не могут быть сводимы друг на друга; естественные законы не могут быть просто перенесены на общество, и продукты природы и продукты общества различны друг от друга. Это различие „продуктов" дает основание для различных „миросозерцаний". В естественных религиях вода, напр., составляет непосредственный элемент природы, и человек боготворит воду, как продукт природы. Бог природы дает воду. Другое дело хлеб и вино — это продукты не природы, а культуры, т. е. человеческого труда. Говоря о таинстве воды, Фейербах замечает: „вода, как всеобщий элемент жизни, напоминает нам о первоначальном нашем происхождении из природы — происхождении, общем у нас с растениями и животными. В воде крещения мы преклоняемся пред могуществом чистой силы природы".

Фейербах выступает против тех, которые стремятся „выводить из одного и того же источника законы природы и человеческие законы. Конечно, посредственно, поскольку сам человек принадлежит к природе, и человеческие законы имеют свое основание в природе. Но отсюда отнюдь не следует, что то, чем природа является в самом человеке, она повторяет „теми же словами" и вне человека, что десять заповедей написаны тою же рукою, которая посылает громовые стрелы. Бумага в конечном счете есть продукт растительного мира. Но было бы в высшей степени смешно, если бы кто-нибудь принял природу за бумажного фабриканта *). „Ему было ясно, замечает по этому поводу Плеханов в своей ст. „От идеализма к материализму", что, приняв природу за бумажного фабриканта, мы непременно наделаем множество грубых ошибок как в экономической теории, так и в экономической практике (политике). Принять природу за бумажного фабриканта, — это было то же самое, что свести **социологию** к **естествознанию**". Так называемые естественные законы, говорит Фейербах, не имеют никакого сходства с человеческими законами, ибо не взирая на отклонения и нарушения, которым естественные тела

¹) **Feuerbach**, Teogonie, S. 228.

подвержены благодаря взаимному действию их друг на друга, действия природы всегда находятся в согласии с законами, так как природа в отличие от человека не знает разницы между „Können und Müssen“ (между мочь и быть обязанным). Природа, как он выражается, ничего другого не хочет делать, кроме того, что она может и обязана делать.

Вино же и хлеб суть символы нашего отличия от природы. Вино и хлеб по своей материи продукты природы, а по форме—продукты человека. Если мы в таинстве воды указываем на то, что человек ничего не может сделать без природы, то в таинстве хлеба и вина говорит след.: природа ничего, по крайней мере, духовного, не может сделать без человека: природа нуждается в человеке, как и человек нуждается в природе... Природа дает вещество, дух—форму... Вино и хлеб принадлежат к изобретениям человека. Хлеб и вино представляют нам наглядно ту истину, что человек есть бог и спаситель человека“ [1]).

Между продуктами природы и произведениями культуры, человеческого труда, существует различие, которое определяет форму религиозного сознания. В воде мы обожаем чистую силу природы, в хлебе и вине „сверхъестественную силу духа“, т.-е. творческую деятельность человека. В первом случае природа является предметом, от которого зависит наше существование; во втором—культура, человеческий труд, определяющий характер и форму нашей жизни—в частности религиозной жизни. Однако культура выступает в религии в извращенном и фантастическом виде, в мистической оболочке. Научное сознание должно освободить „род“, человечество от „змеиной шкуры“. Оно имеет целью свести духовное содержание религии к его материальному основанию. Тогда обнаружится, что истинным содержанием духовной религии является культурный идеал, который необходимо очистить от мистических элементов и свести к элементам чисто человеческим, т.-е. общественным. Религиозный догмат представляет собою только замаскированную форму определенной человеческой потребности. Потусторонний мир, напр., есть лишь замаскированный посюсторонний мир. Возможность религии основывается на специфической природе „сущности человека“, состоящей в способности раздвоения человека с самим собою. В своем сознании мы противопоставляем себя своему собственному существу, как чужому. Это чужое существо есть родовое, общечеловеческое, коллективное в индивидууме. „Коллективное“ для человека выше индивидуального. Значит, в религии человек в мистической, т.-е. извращенной, форме сознает превосходство коллективного начала. Но естественно, что

---

[1]) Feuerbach, Werke, VI (Das Wesen des Christentums), S. 334—335.

„коллективизм“ не может быть осуществлен мистическими средствами. С другой стороны, в религии мы имеем, так сказать, духовный коллективизм или коллективизм духа. Человечество выступает в христианстве как „духовный коллектив“, существующий при том не сам по себе, а в виде бога. Мистический „коллективизм“, коммунизм духа, как он выразился в первоначальном христианстве — а Фейербах имеет дело только с этим, а не с современным, лживым и лицемерным христианством,—должен быть заменен настоящим материальным коммунизмом. Дух и тело составляют единство. И ложь христианства, как и идеализма, заключается прежде всего в этом разделении человека на дух и тело, в стремлении к отречению от телесного и утверждению духа.

Критика христианства привела Фейербаха к выводу, что человек есть высшее существо для человека, что бог лишь фикция, иллюзия, что божественные предикаты суть человеческие предикаты, что субъектом этих предикатов является человечество, а не бог. Бог и человек несовместимы. Или бог—или человек,—вот вывод, к которому приходит Фейербах.

* * *

Против Фейербаха с рядом упреков выступил Макс Штирнер. Последний, с своей точки зрения, доказывал, что Фейербах не довел дела до конца, что он уничтожил бога только на-половину. Фейербах, писал он, уничтожил бога, как субъекта, но оставил нетронутыми божественные предикаты. На это Фейербах резонно отвечает, что предикаты, перенесенные с бога на человека, теряют характер божественности. Уничтожение субъекта влечет за собою и уничтожение предикатов, ибо субъект есть не что иное, как совокупность предикатов. Не мог Штирнер, конечно, согласиться и с выводом, который сделал Фейербах из своей критики и анализа христианства, что „человек высшее существо для человека“. „Гуманизм“ Фейербаха был для Штирнера неприемлем: он видел в нем пережиток теологии. Но это положение, говорит Фейербах, тождественно с утверждением, что бога нет, нет высшего существа в смысле теологии. Фейербах требовал, чтобы человек ставил интересы человечества, коллектива выше всего. „Истинный философ - универсальный человек—человек, который для всего существенно человеческого имеет смысл и понимание. Он обладает чувством, смыслом и рассудком рода“ [1]). И Фейербах требовал в этом смысле превращения философа в человека и человека в философа.

Религия была истиной для своего времени. Она удовлетворяла

[1]) Feuerbach, Werke, VII. B., стр. 273.

определенным человеческим потребностям. Религия есть культура первобытного человека. „Но эта культура сама еще варварство и дикость“. Но нет и не может быть места религии в наше время. „Религия находится в противоречии с научными, политическими и социальными, словом, материальными и духовными интересами человечества“. И именно поэтому человечество находится в крайне безнравственном и развращенном состоянии [1]). Кто обладает знанием, тот не нуждается больше в религии. Задача нашего времени делать людей просвещенными. К сожалению, религиозные обряды и церемонии продолжают обычно существовать еще долго после того, как первоначальный их смысл и основание утеряны, когда они уже находятся в явном противоречии с сознанием, т.-е. с разумом и чувствами людей. Мы ныне, говорит Фейербах, переживаем это противоречие между религией и культурой, образованием. Господствующие религиозные учения находятся в вопиющем противоречие с современной материальной и духовной культурой. И задача нашего времени состоит в уничтожении этого отвратительного и в высшей степени пагубного противоречия. Уничтожение этого противоречия—первое необходимое условие возрождения человечества, единственное условие наступления новой эпохи и нового человечества. Без этого все политические и социальные перемены ничтожны и не достигают цели. Новое время нуждается в новом мировоззрении, в новых убеждениях, в новой религии, если хотят сохранить еще слово религия“ [2]). Конечно, уничтожение указанного Фейербахом противоречия не является единственным условием возрождения человечества, но мыслитель прав, что „новое время нуждается в новом мировоззрении“ и что уничтожение религии составляет одно из необходимых условий освобождения человечества. Основаниями нового мира, новой эпохи послужат **коммунизм**, **материализм** и **атеизм**. Фейербах отдавал себе в этом вполне ясный отчет. Мыслителя не удовлетворяла мартовская революция 1848 г. Он понимал необходимость более глубокого социального переворота. С новой эпохой связано новое мировоззрение, которому критикой своей положил начало сам Фейербах, но которое было действительно разработано в положительной научной форме Марксом.

Говоря о „новой религии“, Фейербах понимает, что он злоупотребляет терминологией. По этому поводу он сам же заявляет: „однако это злоупотребление словами, потому что со словом религия связываются всегда суеверные и негуманные представления“ [3]). „Религия

[1]) Там же, стр. 270.
[2]) **Feuerbach**, Werke, VIII. B., стр. 271.
[3]) **Feuerbach**, Werke, VIII B., S. 267.

Фейербаха есть по существу отрицание всякой религии, есть атеизм. Содержание „религии“ составляют для него мирские интересы человечества. „Политика должна стать нашей религией“. Культурные и социальные идеалы человечества должны быть для нас высшим предметом наших стремлений. Нет ничего, что стояло бы выше человечества и над ним. В этом именно смысле старое содержание религии, имевшей высшим существом бога, диалектически отрицается светской культурой и научным мировоззрением, согласно которому место бога занимает человек и общество. С атеизмом связано неразрывно отрицание потустороннего мира и утверждение земной жизни. Обычно ханжи с притворным сожалением указывают на то, что атеизм отнимает у народа веру в лучшую жизнь. По этому поводу Фейербах говорит, что атеизм есть не только отрицание религии но и положительное учение, ибо требование атеизма состоит в необходимости изменения земной жизни. „Необходимо должно стать лучше на земле“. Из предмета веры требование лучшей жизни превращается в норму человеческой самодеятельности и борьбы. „Вопиющей несправедливостью являются то, что на-ряду с такими, у которых имеется все, существуют многие, у которых нет ничего, что в то время, как одни утопают в роскоши, другие лишены самого необходимого Глупо обосновать на этом обстоятельстве необходимость иной жизни, где люди будут вознаграждены за страдания и лишения на земле. Это так же глупо, как глупо было бы требовать публичного судебного состязания на небе на том основании, что мы недовольны тайной юстицией, господствующей у нас на земле. Необходимым следствием существующих на земле зол и несправедливостей является стремление и воля к их уничтожению здесь на земле, но не вера в потустороннюю жизнь, когда человек складывает руки на груди и оставляет зло на земле в неприкосновенности“ [1]).

„Любовь, породившая веру в потусторонний мир,—это любовь, исцеляющая больного после его смерти, подкрепляющая голодного и жаждущего, когда он уже погиб. Оставим мертвых и позаботимся о живых! Когда мы не будем верить в лучшую жизнь, а будем ее хотеть, и хотеть не в одиночку, а соединенными силами, тогда мы и создадим лучшую жизнь, по крайней мере, устраним те взывающие к небу и раздирающие душу несправедливости и злоупотребления, от которых до сей поры страдало человечество. Мы должны поставить на место любви к богу любовь к человеку, как единственно истинную религию; на место веры в бога—веру в человека и самого себя—в свою силу“.

Истинное просвещение и истинная свобода существуют лишь

[1]) Feuerbach, Werke. XVIII, стр. 358

там, где человек окончательно освободился от всех религиозных предрассудков и иллюзий. Разрушение этой иллюзии имеет огромное практическое значение. И чрезвычайно знаментально, что Фейербах, будучи, разумеется, сторонником свободы совести, являющейся „первым условием свободного государства", считает ее свободой „внутренне пустой". Это свобода, предоставляющая каждому „быть глупцом на собственный риск и страх". Фейербах не разделяет той точки зрения, по которой религия является „частным делом" граждан. Я, говорит Фейербах, и ломанного гроша не дам за такую политическую свободу, при которой человек остается рабом религиозных заблуждений. Цель государства создать истинно просвещенных и совершенных граждан. Человек в свободном государстве должен „верить" только в то, что разумно. Цель человека не вера, а знание. Религия обычно оказывает огромное влияние на общественную и политическую жизнь. Она развращает и отравляет, по словам Фейербаха, весь общественный организм. Поэтому против религиозных заблуждений необходимо бороться, ибо суеверие пагубно и враждебно прогрессу. Атеизм возвращает, таким образом, природе и человеку их истинную ценность и объективное значение. Теоретическим источником религии является фантазия. Источниками научного познания являются чувства и разум. Религия имеет своим предметом бога, наука — природу, человека и общество.

Для того, чтобы понять общественное и историческое значение того или иного учения—в частности учения Фейербаха,—мы должны обратиться к соответствующей эпохе и выяснить, как это учение воспринималось современниками. С точки зрения наших современных взглядов, в учении Фейербаха имеется много недостатков. Его критика христианства нас, конечно, ныне не удовлетворяет. Его „человек"—это отвлеченное существо, оторванное от конкретной социальной обстановки и от производственного процесса. Мы считаем неблагодарной задачей и мало производительным трудом подвергнуть „критике" Фейербахову критику христианства, хотя надо сказать, что в его учении о происхождении религии есть и положительные стороны. Необходимо отметить прежде всего стремление Фейербаха разграничить обществознание от естествознания и выводить религиозную идеологию из общественных отношений. Правда, и самые общественные отношения у него носят еще отвлеченный характер, но это уже другой вопрос. Ведь Фейербах является пионером в этой области. Поэтому странно было бы ныне, с высоты наших современных знаний, осуждать Фейербаха за то, что он наметил путь, по которому следует итти в выяснении происхождения идеологических форм, а не дал законченного учения, которое бы нас могло вполне удовлетворить. Если мы примем во внимание, что „Сущность религии" написана позже „Сущности хри-

стианства", то придется признать, что Фейербах в первом своем произведении сделал огромный шаг вперед, поскольку там абстрактные „желания" и „потребности", которые являются истинным источником религии, принимают более конкретный характер, поскольку Фейербах стремится перевести их на язык экономический. Мало того, Фейербах указывает даже на существование классовых богов у древних. Помимо обще-национальных богов, крестьянство, купечество (буржуазия) и др. классы населения имеют своих специальных богов. В некоторых местах у Фейербаха имеются определенные указания на то, что образ мыслей человека определяется его „родом занятия", т. е. профессией, или иначе: ролью его в общественном производстве, как мы бы выразились.

Маркс и Энгельс являются учениками Фейербаха. Они усвоили не отрицательные стороны учения мыслителя, а развили дальше положительные моменты, послужившие исходным пунктом для создания нового мировоззрения. Энгельс в своей брошюре „Л. Фейербах" вполне основательно упрекает мыслителя в целом ряде промахов и ошибок, в непоследовательности и пр. Он идет, однако, так далеко, что обвиняет Фейербаха в том, что тот будто бы стремился не к уничтожению религии, а к созданию новой религии. И это только на том основании, что Фейербах считал возможным сохранить слово „религия", хотя вкладывал в нее совершенно другое не религиозное, атеистическое, даже чисто политическое и социальное содержание. Но Энгельс прав, поскольку он протестует против злоупотребления словом „религия", что в частности подтверждается тем, что люди, совершенно чуждые духу Фейербаха и марксизма, еще ныне цепляются за это словечко, желая причислить к лику „первосвященников" таких крупных атеистов, как Фейербах. С. Булгаков написал даже специальную брошюру на тему „Религия человекобожества у Л. Фейербаха". Злоупотребление словом „религия", с которым связывается вполне определенное содержание, мстит за себя. Протест Энгельса вполне обоснован. Иные марксисты также позволяли себе говорить о религии социализма. Однако Булгаков напрасно старается. „В особенную заслугу,—говорит он,—надо вменить Фейербаху то, что он заговорил именно о религии человечества, что при всём своем атеизме он не отрицал, а проповедывал религию" [1]). Это уже слишком. Фейербах был атеистом, говорит Булгаков, и проповедывал... религию. Мы видели, в каком смысле Фейербах употребляет это слово. Мы привели собственное „показание" Фейербаха, предвидевшего, очевидно, что некогда явится отец Булгаков, который захочет свою „критику" марксизма обосновать на „религии" „немецкого Спинозы". „Везде,—говорит Булгаков,—где есть абсолютные ценности, предмет

---

[1]) С. Булгаков „Религия человекобожества у Л. Фейербаха", стр. 55.

преклонения, святыня, в чем бы она ни состояла—в абстрактной идее человечества или в букве Эрфуртской программы — есть религия, и мало чести проницательности Энгельса и Маркса делает то, что, удерживая философию Фейербаха, они старательно — в атеистическом и материалистическом своем фанатизме—устраняют религию". Это глубокомысленное рассуждение основано на ряде грубейших софизмов. Заниматься их опровержением—дело бесполезное и скучное Но, вопреки Булгакову, мы считаем точку зрения Маркса и Энгельса абсолютно правильной. До какой степени они были проницательны, доказывает пример Булгакова, которому необходимо было сначала даже программу партии подвести под категорию религии для того, чтобы затем „доказать", что настоящая религия есть вера в старого бога, что „программа партии" не есть абсолют, не есть бог. Вся эта чрезвычайно „умная" аргументация понадобилась Булгакову для того, чтобы заявить свой протест против „слепого поклонения толпе, обожествления массы", чем так грешит „прямая наследница Фейербаха, германская социал-демократия". Когда Энгельс предостерегает от злоупотребления словами и в частности словом религия он как бы говорит своим последователям и единомышленникам: не давайте повода врагам придираться даже к вашим словам.

* * *

„Сущность христианства" вышла в 1841 г. „Предварительные тезисы" Фейербаха были напечатаны в „Анекдотах" только в 1842 г. Повидимому, Маркс перешел на сторону Фейербаха первоначально под влиянием „Тезисов". „Гуманистический принцип Фейербаха был для Маркса откровением,—говорит Меринг.—По сравнению с ним французский социализм был лишь зародышем". Философия Фейербаха становится исходной точкой марксизма; она совершает переворот в мировоззрении Маркса, стоявшем раньше на точке зрения идеализма Гегеля. На почве „фейербахианизма" Маркс делает первые попытки обоснования нового мировоззрения. Таким образом мы находимся здесь у истоков марксизма. Для правильной оценки Фейербаха необходимо посмотреть, как Маркс и Энгельс комментировали его учение в первой половине сороковых годов прошлого столетия. Маркс в письме к Руге от сентября 1843 г. пишет: „Реформа сознания состоит лишь в том, что мы даем миру проникнуться своим сознанием, пробуждаем его от мечтаний о самом себе, объясняем ему его собственные действия. Подобно фейербаховской критике религии, вся наша цель должна состоять только в том, чтобы свести религиозные и политические вопросы к самосознанной человеческой форме [1]. В качестве последователя Фейербаха Маркс переносит метод учителя

---

[1]) Маркс и Энгельс. Литературное наследство, изд. Т-ва „Мир", т. I, стр. 340

на общественные и политические явления. В статье „К философии права Гегеля“ Маркс говорит след.: „Но корнем для человека является сам человек. Очевидным доказательством радикализма немецкой теории, следовательно, ее практической энергии, служит ее происхождение из решительного, положительного упразднения религии. Критика религии заканчивается учением, что человек есть высшее существо для человека, след., категорическим императивом ниспровергнуть все отношения, в которых человек является униженным, порабощенным, покинутым и презренным существом“ [1]... Значит, Маркс (и Энгельс) критику религии Фейербаха понимали как „решительное, положительное упразднение религии“ и „радикализм немецкой теории“ непосредственно выводили из этого радикального упразднения религии. Учение Фейербаха, что человек является высшим существом для человека, они вполне правильно и в полном согласии с „учителем“ рассматривали как революционный призыв к ниспровержению всех тех общественных отношений, в которых человек не является „высшим существом для человека“. „Единственно практически возможное освобождение Германии есть освобождение на точке зрения теории, объявляющей человека высшим существом человека (т.-е. на точке зрения теории Фейербаха. *А. Д.*)... Философия не может быть превращена в действительность без упразднения пролетариата, пролетариат не может упразднить себя без превращения философии в действительность [2]). Таким образом, освобождение Германии должно совершиться путем превращения философии Фейербаха в действительность. Совершить же этот переворот призван пролетариат. „Упразднение религии, как призрачного счастья народа, есть требование его действительного счастья... Критика сорвала воображаемые цветы с цепей не затем, чтобы человек носил трезвые, безнадежные цепи, а затем, чтобы он сбросил цепи и срывал живые цветы... Религия есть призрачное солнце, движущееся вокруг человека до тех пор, пока он не начнет двигаться вокруг себя самого“... Освобождение человечества совершается через освобождение пролетариата. В „Критике философии права Гегеля“ мы впервые встречаемся с понятием пролетариата. Маркс не удовлетворяется абстрактным понятием человека и переходит уже на классовую точку зрения. „Религия есть самосознание и самочувствие человека, который или еще не отыскал себя, или снова уже потерял себя. Но человек — не абстрактное, вне мира витающее существо. Человек—это мир человека, государство, общество. Это государство, это общество создают религию, превратное мировоззрение, ибо сами они — превратный мир“. Государство же является по своей сущности ро-

[1]) Там же, стр. 348.
[2]) Там же, стр. 353.

довой жизнью человека, в противоположность к его материальной жизни. „Все предпосылки его эгоистической жизни продолжают существовать вне государственной сферы, в гражданском обществе, но как свойства гражданского общества. Там, где политическое государство достигло своего действительного развития, человек не только в мыслях, в сознании, а в действительности, в жизни, ведет двоякую жизнь, небесную и земную, жизнь в политическом общежитии, в котором он выступает как общественное существо, и жизнь в гражданском обществе, в котором он действует как частное лицо, рассматривает других людей как средство, низводит себя самого до средства и становится игрушкой чуждых сил. Политическое государство относится к гражданскому обществу так же спиритуалистически, как небо к земле. Оно находится к нему в той же противоположности, преодолевает его тем же образом, как религия, т.-е. таким образом, что государство, подобно религии, должно его снова признать, восстановить, позволить ему над собою господствовать.

В своей ближайшей действительности, в гражданском обществе, человек — земное существо... Напротив, в государстве, где человек имеет значение родового существа, он является мнимым членом воображаемого суверенитета, лишен своей действительной индивидуальной жизни, преисполнен недействительной всеобщности“ [1]). Так, на почве фейербаховской философии, пользуясь ее методом, Маркс намечает уже почти все основные моменты „марксизма“, все основные линии нового мировоззрения, которое получит свое обоснование и дальнейшее развитие впоследствии. Маркс конкретизирует, облекая в плоть и кровь намеченные Фейербахом в абстрактной форме проблемы [2]). При этом мы, разумеется, не упускаем из виду и влияния Гегеля на Маркса, но в этой связи нас интересует связь Маркса с Фейербахом, стремление его перенести метод „критики религии“ на общественные явления.

Следует еще подчеркнуть, что в этот период своей деятельности Маркс делает первые попытки нащупать основную пружину общественной эволюции. В „Критике философии права Гегеля“ он говорит о том, что „отношение промышленности, вообще мира богатства, к политическому миру есть главная проблема нового времени“. Более определенно Маркс высказывается по этому вопросу в „Святом се-

---

1) Литературное наследство („К еврейскому вопросу“), стр. 361—362.

2) По вопросу о свободе совести, Маркс высказывается вполне в духе Фейербаха: „Раздвоение человека на публичного и частного человека, перемещение религии из государства в гражданское общество,—это не ступень, а завершение политической эмансипации, которая, следовательно, так же мало уничтожает действительную религиозность человека, как и стремится ее уничтожить“ („К еврейскому вопросу“, стр. 363). Человек, поэтому, говорит Маркс в другом месте, не был освобожден (при политической эмансипации. *А. Д.*) от религии,—он получил свободу религии. Он не был освобожден от собственности,—он получил свободу собственности (Там же, стр. 374).

мействе". Разве можно что-либо понять в исторической действительности, говорит он там, без объяснения теоретического и практического отношения человека к природе—естествознания и индустрии? Разве можно понять какой-либо исторический период без изучения индустрии этого периода без изучения „непосредственного способа производства жизни данного периода?" [1]).

Несколько позже Маркс вступил на путь критики учения Фейербаха. Сущность религии, говорит он, Фейербах объясняет сущностью человека. Но сущность человека—не абстракт, а совокупность всех общественных отношений. Фейербах не видит, что „религиозное чувство" само есть общественный продукт и что анализируемый им абстрактный индивид в действительности принадлежит к определенной форме общества.

Маркс критикует Фейербаха уже с новой точки зрения. Но почву для этого нового мировоззрения в значительной степени подготовил сам Фейербах, имя которого неразрывно связано таким образом с марксизмом.

А. Деборин.

Учение Маркса о понятии.

Разбор недавно переведенной на русский язык статьи Маркса „Введение к критике Политической Экономии" может показать нам в чем Маркс был близок к Гегелю и в чем он с ним радикально расходился.

Мы ниже и займемся этим.

Оригинальность методологии Маркса обнаруживается с первых же строк его рассуждений о методе политической экономии. Строки эти, чрезмерно сжатые, отрывочные, написанные скорее для себя, чем для других, обнаруживают резко принципиальную разницу в постановке вопросов по сравнению с обычной и в способе решения проблем.

„Когда мы рассматриваем данную страну в экономическом отношении, то мы начинаем с ее населения, его разделения на классы, его группировки между городом, деревней и морем, между различными отраслями производств, с вывоза и ввоза годичного производства и потребления и т. д. Казалось бы наиболее правильным начинать с реального и конкретного, с действительных предпосылок (Курсив мой), следовательно, в политической экономии с населения, которое образует основу и субъект общественного производства. Но при ближайшем рассмотрении это оказывается ошибочным" (Курсив мой).

Это не только методологическое правило, так действительно по-

---

[1]) Marx-Engels Nachlass, 2. B., S. 259.

ступал Маркс, что особенно ярко выражено в первых главах „Капитала“. Знаменитое ученье о ценности Маркса является прежде всего весьма абстрактным рассуждением. В известном смысле (с присовокуплением необходимых оговорок) вполне справедливо Бауэр говорит, что Маркс свой анализ начинает отрицанием непосредственного данного. „Он хочет найти за непосредственно данным истину бытия, устраняя качественную определенность бытия в ее эмпирическом существовании, считая ее безразличною и переходя к бытию, как к чистому количеству... Конкретные товары лишаются своей определенности (как сюртук или 20 аршин холста) и выступают, как простые количества общественного труда. Конкретный индивидуальный труд также лишается своей определенности и рассматривается, как простая форма проявления всеобщего общественного труда. Наконец, сами хозяйственные субъекты, эти люди из плоти и крови, теряют свое видимое существование и превращаются лишь в органы труда и агентов производств: одни из них становятся воплощением определенного количества общественного капитала, а другие—воплощением определенного количества общественной рабочей силы“.

Этот прием вызвал и вызывает многие недоразумения. Один из первых рецензентов, слишком известный, так как его отзыв приведен in extenso в предисловии Маркса к „Капитале“, обращает несколько робко внимание на этот прием. Реплика Маркса, весьма впрочем краткая, не рассеяла недоразумений. Напротив, нападки критики на этот пункт стали резче, определеннее. „Ныне мы можем исследовать законы образования цен более прямым путем, чем фокусничанье с метафизической вещью, именуемой ценностью“, пишет Бернштейн (Docum des Sozialism B., V, стр. 559). Точно так же говорит и Бём-Баверк: „Вместо того, чтобы обосновывать свои положения эмпирически или психологически, из опыта и движущих мотивов Маркс предпочитает третий способ доказательства, конечно, весьма странный: путь чисто логического доказательства, диалектическую дедукцию из сущности обмена“.

Не приводя дальнейших цитат, можно сказать, что отрицание конкретного, как отправной точки рассуждения, мнимый априоризм Маркса, вызвало многочисленные полемические нападки. Марксовы дедукции слишком часто третируются как диалектические фокусы теми, кто не хочет вникнуть в природу его диалектики; весьма многие теоретики политической экономии, отстаивая весьма своеобразно понятый „историзм“, хотят обойтись вообще без всякой теории.

Генрих Кунов („К пониманию метода исследования Маркса“) весьма резко критикует подобную критику. Он справедливо указывает, что современные профессора политической экономии не хотят обосновывать закона капиталистического хозяйства, как это делала некогда английская классическая политическая экономия, они хотят только

объяснить экономические явления, протекающие перед нашими глазами, и притом нередко лишь внешнюю форму этих явлений. Метод, применяемый этим направлением политической экономии, не аналитически абстрактный, а эмпирически комбинаторный. Хозяйственные явления рассматриваются просто так, как они представляются наблюдению, без выделения анализом более или менее случайных обстоятельств, потом на основании их временной последовательности между ними устанавливается причинная связь. Например, иной современный экономист видит, что к началу хозяйственного кризиса склады переполнены товарами, преимущественно по предметам личного потребления; отсюда делается вывод, что в истекший период процветания эти товары были потребляемы в недостаточном количестве, кризис вытекал, следовательно, из всеобщего недостаточного потребления. Другой ученый замечает, что каждый раз перед кризисом наступает так называемый денежный голод и процент вексельного учета заметно повышается, отсюда заключает, что кризис есть следствие недостатка денег, что, в свою очередь, имело причиной своей то обстоятельство, что в период хозяйственного подъема не был накоплен в достаточном количестве новый капитал для расширения процесса производства; следовательно кризис проистек не из недостаточного потребления, но из относительного чрезмерного потребления. Здесь, очевидно, заключают согласно схеме post hoc, ergo propter hoc, из временной последовательности двух или нескольких хозяйственных явлений заключают, что позднейшее явление должно быть следствием предшествующего. Справедливо против таких приемов Кунов цитирует слова Маркса, который резко восстает против учений, ссылающихся на „видимость явлений противу законов явлений“.

Против этих непроанализированных и часто иллюзорных последовательностей и сосуществований Маркс подчеркивает, что он ищет „чистых“, „абсолютных“ законов, хотя отлично видит, что эти абсолютные законы лишены абсолютного действия, что, напротив, их действие часто или всегда видоизменяется или даже совсем уничтожается другими законами.

Участники основных проблем на разные лады трактуют эту тему. Как я уже говорил, они дают различное истолкование мысли Маркса. Попутно они говорят много интересных вещей, но все же не вскрывают даже отчасти мыслей самого Маркса, как они намечены им в разбираемом отрывке о методе политической экономии.

Сам Маркс дает очень оригинальный ответ на им же поставленный вопрос, почему нельзя начинать с конкретного, с действительных предпосылок, в данном случае, с населения.

„Население это абстракция,—пишет Маркс,—если я упускаю из вида классы, из которых оно строит. Эти классы опять-таки пустые

звуки, если я не знаю элементов, на которых они покоятся, например, наемный труд, цены и т. д. Капитал ничто без наемного труда, без стоимости, денег, цены и т. д. Если бы я таким образом начал бы с населения, то я дал бы хаотическое представление о целом и только путем более частных определений локалитически подошел бы к все более и более простым понятиям; от конкретного, данного в представлении к все более и более тощим абстракциям, пока не достиг бы простейших определений".

Легко видеть, что в этой критике конкретного Маркс сжато формулирует принцип Гегелевской критики чувственной достоверности, как она развита в начальных параграфах „Феноменологии духа".

Действительно, критика чувственной достоверности в „Феноменологии духа", содержит тезис, вполне аналогичный тому, какой выдвигает Маркс: истина чувственной достоверности есть общее (H e g e l, Phänomenologie des Geistes, ed. Lasson, 1907 года, стр. 7)., Правда, на первый взгляд нам кажется обратное, что форма знания представляется нам вовсе не пустой, абстрактной и общей, а, напротив, самой предметной, реальной и самой богатой; ее предметы простираются так же далеко, как и пространство и время. Гегель же стремится показать, что непосредственная чувственная достоверность, ничуть не затронутая никакой рассуждающей мыслью, никак не проанализированная, не может заключать в себе для незнающего много различных определений и отношений, которые устанавливаются сравнением, различением, словом действием мысли, что чувственная достоверность прежде всего хаотична, неразличима, что она бедна, говорит лишь о голом, наличном существовании, что все многообразие, которое она в себе заключает, вскрывается не как нечто данное, а как сложный процесс как самой действительности, так и нашего восприятия ее.

Эти общие свои тезисы Гегель иллюстрирует на некоторых примерах, которые хорошо вскрывают сущность его мысли. Что значит, когда мы говорим „здесь", „теперь", „я", что содержат в себе эти наши высказывания и показывания? Предположим, что „теперь", представляемое единичным, чувственным я, есть ночь; если мы запишем эту истину, то спустя двенадцать часов она обратится в свою противоположность, теперь будет день. Следовательно, этому „теперь" принадлежит бесконечное множество отдельных определений времени, так как оно может быть и ночью, и днем, и вечером, и утром и не обязано быть ни тем, ни другим, ни третьим. Это „теперь" из единичного обратилось в общее.

Ту же диалектику можно применить и к „этомуздесь". Предположим, что здесь передо мною дерево, но стоит мне повернуться, и передо мною здесь будет дом; это „здесь" является таким же общим, как то „теперь". То же можно сказать и о каждом единичном чувственном „я", которое может быть вечным „я".

Доказательства Гегеля, как они проведены в „Феноменологии“, представляются нам несколько софистическими и это главным образом потому, что в данной части своего труда Гегель пользуется, правда без всяких ссылок, аргументами греческих совопросников, которые были, как известно, большими виртуозами по этой части.

Но специфичность Гегелевской манеры не должна затемнять сущность самого вопроса. Во всяком случае, должно быть ясно, что Маркс мог воспользоваться этой аргументацией, ибо она вполне соответствует научной точке зрения на познавательный процесс. Непосредственная чувственная данность, если мы подходим к ней без всяких точек зрения, без всяких определенно поставленных вопросов, для познающего прежде всего хаотична и смутна, мы должны в ней разобраться, ее воссоздать в долгом и сложном аналитическом процессе. Первый приступ к этой работе дает нам только „тощие абстракции“, которые впоследствии должны быть развиты, получить содержание, по мере продвижения вперед самой познавательной работы.

Во всяком случае, критика Маркса конкретности не должна дать повода к недоразумениям. Конкретность, благодаря этой критике не утрачивает вовсе своей значимости, напротив, она является истинной проблемой познания, предметом, на который познание направлено. Это явствует из дальнейших слов Маркса. „От простейших определений,—продолжает Маркс в своем предисловии к „Критике политической экономии“,—я должен был бы спуститься обратным путем, пока снова не дошел бы к населению, но уже не как хаотическому представлению о целом, а как к богатой совокупности, с многочисленными определениями и отношениями“.

Эти два пути,—от хаотической конкретности к тощим абстракциям и обратно, от простейших определений к представлению о целом, как богатой совокупности с многочисленными определениями,—определены не только рассуждающей, логической мыслью, они даны также самим развитием политической экономии. „Первый путь,—пишет Маркс,—это тот, по которому политическая экономия следовала при своем возникновении; экономисты XVII столетия, например, всегда начинают с живого целого, с населения, с нации, государства, нескольких государств и т. д., но они всегда заканчивают тем, что путем анализа выделяют некоторые определяющие абстрактные общие отношения, как разделение труда, деньги, стоимость и т. д. Как только эти отдельные моменты были более или менее абстрагированы и зафиксированы, экономические системы начали восходить от простейшего, как труд, разделение труда, потребность, меновая стоимость, к государству, международному обмену и мировому рынку“.

Это историческое указание может еще более усилить мнение о

двух различных путях познания, от конкретного к общему и абстрактному и обратно, от абстрактного к конкретному; может возникнуть мысль о некоем методологическом дуализме, который в корне противоположен диалектическому монизму.

Маркс, однакоже, не остается при этом противоположении и при этой противоположности. Он пишет: „Последний метод (от абстракции к конкретному), очевидно, является правильным в научном отношении. Конкретное потому конкретно, что оно заключает в себе много определений являясь единством в многообразии. В мышлении оно выступает как процесс соединения, как результат, но не как исходный пункт, хотя оно является исходным пунктом наглядного созерцания и представления. Если итти первым путем то полное представление испарится до степени абстрактного определения, при втором же абстрактные определения ведут к воспроизведению конкретным путем мышления“.

Легко видеть, что именно этим методом написан „Капитал“ Маркса. Он начинается с анализа самых общих определений и от него идет к конкретной полноте действительности, и воспроизведению конкретного путем мышления. Вышеприведенными соображениями этот путь обосновывается Марксом, таким образом это вполне сознательный прием.

Аргументы Маркса лишь сами по себе требуют однако некоторых оговорок, ибо они вызвали, как мы видели, недоразумения и недоумения со стороны критика.

Прежде всего нужно установить понятие конкретного, как оно формулировано Марксом. Конкретное выступает в двояком виде: в мышлении оно выступает как результат, для наглядного представления оно исходный пункт. Спрашивается, имеем ли мы два образа конкретного, или есть единое конкретное, и различны лишь формы единого по существу процесса, в коем оно познается?

Во всяком случае должно быть ясным, что отнюдь нельзя перетолковывать эти положения в духе современного кантианства, как это делает Отто Бауэр („Основ. пробл.“, стр. 50). „То, что психологически представляется исходным пунктом,—пишет он,—логически является результатом“. Противопоставление психологической и логической точек зрения является крайне характерным для кантианства, можно сказать, в этом его основная природа, без этого различия совершенно невозможна трансцендентальная философия критического идеализма. Кантовская критика отвечает на вопрос, не как возникает опыт, а что в опыте содержится („Prolegomena“).

Это утверждение Канта ведет к различению генетического и критического метода, но подобная ориентация проблемы во многом чужда диалектике. Диалектика определенно отрицает самую возможность рассмотрения определенного логического содержания, только

как готовый результат вне его генезиса; возникновение и порождение понятия одни в силах раскрыть его содержание и показать, что оно такое.

В соответствии с этим для диалектики Маркса конкретное, как отправной пункт, и конкретное, как результат, являются двумя крайними точками, в пределах которых развивается логический процесс познания. Дело идет вовсе не о двух различных плоскостях, в которых планируется познание, то как психологическое, то как логическое; в диалектике мы имеем по существу один процесс, который развертывается в своих различных моментах, только отвлекающая мысль, только сила абстракции может установить здесь противоположности, на которых диалектика может не останавливаться. Конкретное, абстрактно вырванное из своей связи с общим, само превращается в абстракцию. Поэтому абстрактное вне своей связи с конкретным „испаряется", как говорит Маркс, превращается в чистое ничто, в отсутствие какого-либо содержания. За рассуждениями Маркса стоит не Кантовская, а Гегелевская теория понятия.

Оригинальность Гегелевского понимания природы понятия легче всего может быть усвоена из противопоставления его теории обычным теориям так называемой формальной логики, все еще повторяющимся в руководствах по логике, хотя ныне в философских кругах традиционная точка зрения кажется уже потеряла всякий кредит. Сущность формалистической теории состоит в том, что понятие берется, как некоторое умственное построение, которое в силу общности принадлежащих ему признаков относится к ряду сходных в каком-либо отношении индивидуальных предметов. Из подобного понимания вытекает, что основной силой, производящей понятие, является абстрагирование. Конкретные предметы живого мира подвергаются логическому оскоплению, общее возникает как пустая абстракция. При повторных операциях, при так называемом расширении объема, содержание понятия готово обратиться в ничто.

Для демонстрации жестокого действия абстракции придана даже наглядная схема, „дерево Порфирия", пирамида понятий, которую венчает высший род (Summum genus) опустошенное понятие с нулем содержания, и объемлющее лежащие под ним виды, подвиды и распыленные индивидуумы, уже лишенные оболочки объема.

Против варварства этой популярной теории энергично протестует Гегель.

Прежде всего не верно, что абстракция считается действием абсолютным, завершающим. Скорее обратно: понятие, по мнению Гегеля, только начинает жить жизнью еще несовершенной и ограниченной, оно нуждается в движении и саморазвитии. Упорство рассудка, задерживающегося в самодовольстве на любовании таких схем, как

дерево Порфирия, должно быть сломлено. „Задача состоит в том,—пишет Гегель,—чтобы привести упроченный материал в движений и вновь возжечь свет понятия в этом мертвом материале". Формальная логика извратила отношение между содержанием и объемом понятия. Ей чуждо понимание самой природы всеобщего (Allgemeinheit).

Проблема всеобщего у Гегеля развертывается в ряд подчиненных вопросов о единстве и взаимоотношении трех элементов: всеобщего, особенного и единичного.

Эти три элемента в процессе динамическаго самосознания чертят путь, проследить который и необходимо, чтобы достичь разрешения проблемы понятия.

Как было только что доказано, формалистическое понятие характеризуется объемистой оболочкой при исключительной скудости содержания. Подобное обнищание понятия явилось следствием упорного пренебрежения к конкретному. Всеобщее должно уметь себя сделать обильным. А это связано с отрицанием своей нищеты. Понятие из самого себя, согласно рационалистической и идеалистической концепции Гегеля, дробит себя на крайности. А и не-А. Будучи неопределенным в начале, оно становится определенным в этой своей неопределенности, т.-е., оно все более и более себя определяет, различает, расчленяет. В этом процессе своего различения оно остается тождеством противоположных моментов.

Определенность есть особенность. Если происшедший процесс выразить в терминах формальной логики, то придется сказать, что род, первоначально всеобщее в то же время есть вид, определенно всеобщее. Такой результат отчасти разумеет логика, уча, что определение понятия совершается через указание ближайшего рода и специфического различия, но для нее весьма мало понятно это единство рода и вида, это вхождение вида в состав рода, который абстрактно мыслится вне видов, „над" ними. Напротив, по Гегелю особенное входит во всеобщее, как его живая часть, не экстрагируется во вне и не располагается над ним.

Истинное отношение Гегель характеризует так, что всеобщее „проникает" свои моменты и заимствует от них свою полноту. В соответствии с этим Гегель говорит: „Виды различаются не от „общего" и только один от другого" (Лог, III, 23). Совокупность разнствующих понятий образует полноту понятия.

Но если особенное в то же время есть и общее, то, очевидно, в этом результате зреет новый плод и новое рождение. Происходит новое разложение и определёние. То, что раньше было определено, определяется вторично. Возникает определенная определенность, единичное, как предел и завершение определенного.

Таким образом нельзя себе представить общее, особенное и еди-

ничное численно в виде трех понятий. Различные определения понятия суть собственно выражения единой природы по существу единого понятия, они вовсе не распадаются и не независимы одна от другого, они диалектические моменты понятия, которое есть конкретная целость их.

Процесс образования единичного есть в сущности процесс индивидуализации. Частное в пределе совпадает с индивидуальным.

Спецификация „специального" может мыслиться завершенной. Отношение частного к единичному таково же, каким оно было между общим и частным.

В формально логическом смысле частное — ближайшее родовое понятие единичного. Отношение координированных единичных понятий между собой тождественно с отношением ~~— отношением~~ между собой особенных понятий. Через посредство особого индивидуальное относится к общему. Индивидуальное совпадает не только с видом, но также и с родом; как живая конкретность, единичное являет собою цель, достичь которую стремится понятие. В ней замыкается круг познания.

Расчлененная совокупность единичностей образует собой весь объем, полноту познания.

Если мы откинем идеалистические и рационалистические элементы этой теории понятия, то мы получим основы для понимания способа рассуждения Маркса.

Маркс, как и Гегель, стоял на той общей всякой диалектике мысли, что понятие не есть только замкнутое определенное, раз и навсегда, застывшее содержание; и для Маркса само это содержание мыслится лишь как содержание определенного процесса познания. Правда, у Маркса понятие не являет собой путь самоуглубления понятия, как результат восхождения к внутреннему единству и в себя углубляющегося и из себя развивающегося мышления, как то мы видели только что у Гегеля. Маркс эмпирик, он идет от конкретного к конкретному,—в этом смысле очень странно упрекать Маркса в произвольных априористических построениях, его мысль эмпирична до последних пределов, опыт для него является и началом и концом познания. Но в то же время эта самая конкретность дана ему дважды, в начале и в конце познавательного процесса, в первом случае конкретное есть „хаотическое представление о целом", во втором—конкретное есть „результат с многочисленными определениями и отношениями". Единство этих двух конкретных дается единством самого познавательного процесса, который состоит в расчленении и объединении, упорядочивании, „воссоздании" наличной данной действительности.

Этот путь упорядочивания, воссоздания, путь от хаоса к расчлененному целому невозможен без аналитической силы познания, невоз-

можен без отвлечения. Поэтому хаотическому состоянию конкретного соответствует наличие тощих абстракций, которые приобретают полноту содержания в процессе приближения к упорядоченному конкретному, к полному воссозданию действительности. И Маркс таким образом разделяет мысль Гегеля об единстве общего, частного и конкретного, что диктуется уже его пониманием понятия, как процесса.

Если, тем не менее, несмотря на эти ясные рассуждения, мысль Маркса часто истолковывалась неправильно, так что подчеркивался односторонне то эмпирический состав его теории, то рационалистический, то виной тому отчасти служит естественная трудность воссоздания в печатной книге живого, всегда конкретного диалектического процесса мышления. В соответствии с этим Маркс различал форму изложения и форму исследования. Каждое положение может быть понято только через свою связь с другими и с целым, но первоначально эта связь и это отношение скрыты для читателя, форма изложения вводит его в обман, скрывает от него форму исследования. В конце концов читатель должен быть сам диалектиком, чтобы повторить диалектический процесс развития доказательства. Нужно броситься в воду, чтобы научиться плавать.

III.

Мы определили точки совпадения теории понятия у Гегеля и Маркса, но, конечно, не менее существенны пункты их расхождения. Для Гегеля, как для абсолютного рационалиста, понятие, как мы видели, есть „свободная мощь“, абсолютная полнота всех возможных определений, которые содержатся в нем; понятие творит у Гегеля действительность, которая является не чем иным, как его инобытием, его явлением и выражением, если не призраком.

Маркс, материалист и реалист, не мог стоять на этой точке зрения крайнего логизма и априоризма. Маркс отправляется от опыта и идет к опыту. Опыт, действительное, конкретное является началом и завершением этой диалектики, поставленной на ноги, а не ходящей на собственной голове.

Диалектика Маркса расходится с онтологической основой Гегелевской диалектики. Весьма отчетливо указано это различие самим Марксом. „Гегель,—говорит он,—поддается иллюзии, что реальное следует понимать, как результат восходящего к внутреннему единству, в себя углубляющегося и из себя развивающегося мышления, между тем как метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его духовно, как конкретное; однако это не есть ни в коем случае процесс возникновения самого конкретного. Простей-

шая экономическая категория, например, меновая стоимость, предполагает население, производящее в определенных условиях, а также определенные формы семьи, общины или государства и т. д. Оно не может существовать иначе, как абстрактное, одностороннее отношение уже данного конкретного и живого целого".

Это фундаментальное различие отмечается также и комментаторами Маркса. Так Бауэр пишет: „Хотя Маркс следует в своем методе Гегелю и пользуется его терминологией, все же он лишает этот метод его онтологического характера (курсив автора). В многочисленных методологических замечаниях, рассеянных во всем его труде, он указывает, что его понятия в отличие от гегелевских суть не реальные сущности, а лишь орудия для того, чтобы духовно овладеть конкретным, эмпирическим, и воспроизвести его в науке (Основн. проблеммы, стр. 48). Как известно, Энгельс в своем Людвиге Фейербахе подчеркнул в полном согласии здесь с Марксом, что исторический материализм заимствует у Гегеля его диалектику, но отбрасывает его идеалистическую систему; диалектика у Маркса есть прежде всего метод, а не онтология, не движение сущего в себе и для себя понятия.

Эти совершенно справедливые сами по себе соображения отнюдь не должны подать повода к недоразумениям. Нельзя прежде всего думать, что метод Гегеля был чисто внешним образом связан с его системой, что их можно отделить друг от друга механически; напротив, они у Гегеля взаимно органически связаны, взаимно себя полагают и дополняют. Логика Гегеля является логикой идеалистической по преимуществу, этот идеализм ее выступает в самых значительных местах логической системы. Маркс, заимствуя диалектику у Гегеля, но не разделяя совершенно его онтологии, должен был существенно изменить и самый метод. Никоим образом нельзя думать, что метод Маркса и Гегеля совпадают и вполне тождественны.

Только полагая здесь существование различия, можно, мне кажется, истолковать трудно формулированную самим Марксом мысль его. „Для созерцания,—а философское сознание отличается тем, что для него логическое мышление это действительный человек, а логически осознанный мир—действительный мир,—движение к теории кажется действительно создающим актом. Это постольку правильно, поскольку конкретная совокупность в качестве мысленной совокупности, мысленной конкретности есть на самом деле продукт мышления, понимания: это ни в коем случае не продукт понятия, размышляющего и развивающегося вне наглядного созерцания и представления, а переработка содержания и представлений в понятия. Целое, каким оно является в голове, как мыслимое целое,—есть продукт мыслящей головы, которая осваивает себе мир единственным доступным

ей способом,—способом, отличающимся от художественного, религиозного, духовного освоения мира. Реальный субъект остается все время вне головы, существует, как нечто самостоятельное, и именно до тех пор, пока голова относится к нему лишь умозрительно, теоретически. Поэтому при теоретическом методе (политической экономии) субъект, т.-е. общество, должно постоянно витать в нашем представлении, как предпосылка".

Первая часть этой цитаты не может вызывать недоразумений, это уже вышеупомянутое и достаточно расчлененное различие мысли и действительности и в то же время их тождество, откуда может возникнуть иллюзия, что мыслящий человек есть действительный человек, и логически познанный мир—действительный мир. Это уже знакомый нам аргумент против онтологизма Гегеля.

Может вызвать затруднения для понимания конец, именно, понятие реального субъекта, который остается вне головы, пока голова относится к нему лишь теоретически. Эту фразу нельзя признать совершенно ясной, по крайней мере, с первого взгляда, хотя более или менее легко угадывается основная интонация Маркса, что он собственно хотел сказать. На сферу хозяйственных отношений можно распространить термины, получившие гражданство в гносеологии и общей философии: субъект и объект. Так, мы встречаем, например, у Маркса следующую фразу из того же разбираемого нами введения: „Определения, которые приложимы к производству вообще должны быть проанализированы, чтобы существенные различия не были забыты ввиду единства, которое обусловлено уже тем, что как субъект—человечество, так и объект—природа существуют на всех ступенях" (Осн. проблемы, стр. 7). И далее мы читаем: „Действующим лицом в более или менее обширной совокупности отраслей производства всегда является некоторый сознательный организм, общественный субъект (стр. 8).

Этот реальный субъект для мыслящей головы является объектом ее мысли, которая стремится воспроизвести его путем мышления, но тщетно, ибо он находится все время вне головы, пока голова относится к нему лишь умозрительно, теоретически; по отношению к этому реальному субъекту положения мысли должны быть охарактеризованы, как предикаты, сказуемые, в этом смысле основные понятия политической экономии Маркс любит называть категориями,—сказуемыми. Гносеологическая позиция Маркса, поскольку он разорвал с онтологизмом Гегеля, несомненно вела к этому признанию. Непосредственным выводом из сего являются неминуемо глубокие изменения самой сущности и структуры понятия, ибо у Гегеля понятие является прежде всего субъектом, „я", „самосознанием", не только в онтологическом, но и логическом смысле. (Гегель, Наука Логика, III, 6—8, русск.

пер Дебольского. Петроград 1916 г. Hegel, Encyclopedie, изд. Lasson, II Aufl., стр. 156, § 159, конец).

Сущность этого оригинального учения в кратких чертах может быть представлена так: Обычно,—замечает Гегель,—говорят совершенно иное по существу, говорят „я“ имею понятие, как я имею фартук, цвет и другие внешние свойства. Поэтому, если рассудок берется в значении способности понятий, то под ним понимают некоторое свойство, находящееся в таком же отношении к я, как свойства вещи к самой вещи. Согласно обычному представлению таким образом „я“ и понятие весьма различны, далеко не совпадают друг с другом. Но это, по мнению Гегеля, глубоко ошибочно. „Нельзя останавливаться на простом представлении я, как оно предносится нашему обычному сознанию, по которому я есть лишь простая вещь, именуемая душой“. Это представление не допускает правильного понимания ни „я“, ни понятия, оно не может служить тому (служить к тому), чтобы облегчить понимания понятия или приблизить нас к нему“.

Сущность понятия Гегель видит в том, что оно есть не что, как „чистое самосознание“. Основания, которые он приводит в подтверждение этой своей теории, различного рода. Понятие в науке логики возникает из диалектики субстанции. „Субстанция есть непосредственное предположение,—говорит Гегель,—она есть то в себе, что понятие есть как проявление ее. Диалектическое движение субстанции через причинность и взаимодействие есть непосредственный генезис понятия“.

Воспроизводить здесь в полном виде диалектику этого генезиса было бы излишним. Необходимо лишь обратить внимание на то, что это центральный пункт всей Гегелевской философии; Гегель уже в „Феноменологии Духа“ утверждал, что основная метафизическая проблема состоит в том, чтобы понять субстанцию, как субъект. Если такого понимания не будет достигнуто, то нет спасения от спинозизма и нео-спинозизма, шеллингианства и пр. На различные лады ту же мысль повторяет Гегель в своей Логике. Изложение субстанции, приводящее к понятию, есть единственное и истинное опровержение спинозизма. „Для того, кто не предполагает для себя и свободы и самостоятельности самосознающего субъекта, никакое опровержение спинозизма не может иметь место“ (ср. главу „о понятии вообще“ в „Логике“ Гегеля).

Второе доказательство Гегеля состоит в обнаружении непосредственного совпадения понятия и „я“. „Я,—пишет Гегель,—есть, во-первых, чистое относящееся к себе единство и притом непосредственное, а, поскольку оно отвлечено от всякой определенности и содержания и совпадает с собою, с самим собой в безграничном тождестве. Таким образом оно есть общность“.

Во-вторых, „я“ есть единственность, абсолютная определенность,

противополагающая себя и исключающее другое: индивидуальная личность.

Таким образом, природа понятия и природа „я“ тождественны в том смысле, что в том и другом нельзя ничего понять, если не мыслить момент общности и единичности как в их отвлечении, так и в их единстве.

Всего яснее сущность Гегелевской теории понятия в ее своеобразии может быть вскрыта из тех рассуждений Гегеля, в которых он указывает, откуда он заимствовал ее. Гегель указывает на Канта, у которого, действительно, намечен новый принцип понимания. „Кант возвысился над внешним отношением рассудка, как способности понятий, к самому понятию, к „я“. „К глубокомысленнейшим и правильнейшим взглядам, находящимся в „Критике Разума“ принадлежит тот взгляд, по которому, единство, составляющее сущность понятия познается, как первоначально-систематическое единство апперцепции, как единство „я мыслю“ или самосознание.

Всего любопытнее видеть, как Гегель в данном случае истолковывает Канта. Объект, по Канту, есть то, в понятии чего объединяется многообразие некоторого данного воззрения. Но всякое объединение представлений требует сознания в их синтезе. Следовательно, единство сознания есть то, что „одно образует отношение представлений к некоторому предмету“.

Все приведенные у Гегеля рассуждения безусловно значатся в „Критике чистого разума“, но в подлиннике Кантовская дедукция сложнее, во многом она противоречива, в особенности в понимании сущности объекта. Гегель разрубает трудности и направляет Кантовскую мысль в свое русло. Объект тождествен с „я“ в акте понимания, субъект, „я“ становится объективным, как чистая научная мысль, это отнюдь уже не центр нашей психической жизни, субъективизм Канта здесь покинут. Сам Гегель подчеркивает эту свою мысль. Совершенно правильно Кант различает субъективное единство сознания от объективного определения представлений через понятия. Объект есть объективное единство, единство „я“ с самим собой.

„Предмет имеет объективность в понятии“, пишет Гегель. Для обычной точки зрения скорее напротив:—предмет, представленный в понятии, становится субъективным, но Гегель оставил далеко позади себя субъективные понятия, как способности души и ее орудия. Понятие для него источник всякой объективности. Единство понятия есть „я“, поэтому и само это „я“ столь же объективно, в себе и для себя сущее. Познающий человек должен лишь следить за саморазвитием этого понятия, ничего, по возможности, не привнося от себя.

Здесь нужно подчеркнуть, что учение Гегеля о понятии, как о самосознании, является не только характерным, но и определяющим

все моменты его учения о понятии. Только этим путем он мог превратить формальную логику в диалектическую, понятия перестают быть застывшими определенными содержаниями сознания, понятие есть прежде всего конкретный процесс самосознания. Не будь этого самосознания моменты понятия, общность, особенность и единичность распались бы, как отвлеченности, и ополчились бы друг против друга во взаимном самоотрицании. Самосознание устраняет роковое противоречие общего, частного и единичного, вновь обосновывает понятие, является его логическим „основным“ и в то же время метафизическим корнем.

Маркс, как мы видели, вполне разделяет мысль Гегеля, что общее особенное и конкретное являются лишь моментами понятия, но теперь он готов разрушить возможность этого единства, раз конкретный субъект полагается им вне головы, раз понятие никак не является субъектом, а лишь предметом этого реального субъекта. То, что у Гегеля теснейшим образом связано, что взаимно обусловлено и определено, то у Маркса отделено друг от друга, по тем самым кажется рушится и вся теория понятия.

Марксу как будто необходимо было или совершенно отказаться от методологии Гегелевского понятия или снова иными средствами, уже не идеалистическими, приблизить снова реальный субъект к голове, сделать так, чтобы субъект и мыслящая голова как-то снова совпали между собой.

Действительно, мы находим у Маркса многозначительную поправку в вышеприведенной цитате. „Реальный субъект остается все время вне головы, существуя как нечто самостоятельное, и именно до тех пор, пока голова относится к нему лишь умозрительно, теоретически“. Эта оговорка указывает, на возможность принципиально иной точки зрения, когда дуализм познаваемого и познающего устраняется, снимается в новом единстве.

Об этом объединении Маркс ничего не говорит в предисловии к „Критике политической экономии“, но мы знаем, что эта точка зрения выдвинута им очень резко и определенно в так называемых „тезисах“, опубликованных Энгельсом в приложении к „Людвигу Фейербаху“.

Эти тезисы очень часто цитируются, но тем не менее они вполне заслуживают того, чтобы в них внимательно разобраться.

Энгельс упрекал материализм XVIII века в двух недостатках. Во-первых, это был материализм односторонний, механический, в нем односторонне превалировали категории, заимствованные из механики твердых тел, „механики тяжести“, как говорит Энгельс. К законам механических явлений тщились свести законы всех прочих явлений, химических, биологических и пр.

Во-первых, и это самое существенное, материализм XVIII века отличался антиисторическим характером, он был неспособен взглянуть на мир, как на процесс, как на вещество, которое находится в непрерывном развитии. В нем отсутствовал исторический взгляд на природу. Эту критику Энгельса в свое время расширил и сделал популярной Плеханов в своих основных теоретических работах: „Beiträge zur Geschichte des Materialismus“ и „К вопросу о развитии монистического взгляда на историю“.

Если мы обратимся к Марксу, то мы увидим нечто принципиально иное, отличительную черту своего материализма от предшествующего Маркс формулирует следующим образом: „Главный недостаток материализма,—до Фейербаховского включительно,—состоял до сих пор в том, что он рассматривал действительность, предметный, воспринимаемый высшими чувствами мир, лишь в форме объекта, или в форме *созерцаний*, а не форме *конкретной человеческой деятельности*, не в форме практики, не *субъективно*“ (курсив везде подлинника).

Собственно ударение лежит на слове субъективно, ибо и конкретную человеческую деятельность и форму практики можно в свою очередь рассматривать объективно, в форме объекта. Существенное изменение наступает лишь тогда, когда мы отказываемся от односторонней теоретической точки зрения, когда мы перестаем рассматривать предмет только в форме объекта, когда мы рассматриваем его также субъективно, т.-е. когда самый объект в то же время есть и субъект.

В этом и состоит относительная, историческая правда идеализма и идеалистической философии, которая отказалась рассматривать мир только как объект познания, которая в самом познании открыла деятельную субъективную сторону.

„Деятельную сторону в противоположность материализму развивал до сих пор идеализм, но развивал отвлеченно, так как идеализм естественно не признает конкретной деятельности, как таковой“.

Идеалистическая диалектика следовательно имеет тот недостаток, что она отвлеченная, нужно эту отвлеченную диалектику заменить конкретной, т.-е. материалистической. Как мы видели, конкретный субъект в общественных науках есть человеческое общество, этот субъект при только теоретическом рассмотрении остается все время вне головы, возникает роковое противоречие и противоположность познающего и познаваемого, головы и субъекта, возникает, выражаясь терминами Гегеля, „несчастное сознание“, которое зрит свою „субстанцию“ и свою истину вне самой себя.

Отъединение теории от практики заводит в тупик самое теоретическую мысль, имеет следствием ее крушение. „Вопрос о том, способно ли человеческое мышление познать предметы в том виде, как

они существуют в действительности вовсе не теоретический, а практический вопрос. Практически должен доказать человек истину своего мышления, т.-е. доказать, что оно имеет действительную силу и не останавливается по сю сторону явлений. Спор же о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто схоластический вопрос".

Схоластическим знание становится тогда, когда оно теряет из вида реальный предмет, при теоретическом рассмотрении реальность находится вне головы, спор о реальности превращается в спор схоластический.

Мне кажется, это место ни в коем случае нельзя истолковывать в духе современного прагматизма. Нельзя привлекать для подтверждения этого своего мнения также и слишком часто цитируемый тезис: „философы лишь объяснили мир так или иначе, но дело заключается в том, чтобы изменить его". В самом деле, если, как мы видели, теоретическая точка зрения изолирована не выдерживает критики, терпит сама в себе крушение, становится схоластической и не реальной, то, конечно, не менее ошибочен односторонний прагматизм и практицизм. „Субъективная точка зрения" в социологии по справедливости нашла наиболее решительного противника в лице исторического материализма. Социализм в понимании Маркса есть прежде всего научный социализм и объективен в той же мере, сколь и субъективен, он основан на развитии классовых противоречий и интересов, которые результируют из объективного развития производительных сил. Практика, изолированная от теории, приводит в неменьший тупик, чем теория, изолированная от практики. Примитивный утопический социализм был столь чужд Марксу, что доказывать это подробно еще раз становится совершенно излишним.

Но где искать этого действительного и действенного единства объективной и субъективной точек зрения, где дано это тождество и неразрывная связь, где обретаем мы самосознание, уже не отвлеченное, а конкретное, когда и где субъект совпадает вновь с мыслящей головой? Вот вопросы, к которым неуклонно приводит разбор как общей теории понятия у Маркса, так и его тезисов к Фейербаху.

С наибольшей определенностью по этому поводу Маркс выражает в тезисе третьем: „Материалистическое учение о том, что люди представляют собою продукт обстоятельств и воспитания и что, следовательно, изменившиеся люди являются продуктом изменившихся обстоятельств и другого воспитания,—забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми, и что воспитатель сам должен быть воспитан. Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может быть правильно понято только в том случае, если мы представим его себе, как революционную практику".

Общее материалистическое утверждение гласило, что люди имеют склонность к добру, что они имеют разные умственные способности, что опыт всемогущ, что человек есть продукт всех обстоятельств и пр. (ср. заметку Маркса о материализме XVIII века), теперь Маркс дополняет эту „предпосылку коммунизма“, как он выражается: воспитатель сам должен быть воспитан. Пассивное отношение к среде должно смениться активностью человека и человеческого общества. Благодаря этому процессу, в нем возникает искомое совпадение отвлеченно теоретической, объективной точки зрения и живой деятельности и практики.

Для познания возникает новая постановка проблемы, которая дает ключ ко всем другим проблемам. „Объективная жизнь есть жизнь практическая по существу. Все таинственное, все то, что в теории ведет к мистическому, находит решение в человеческой практике и в понимании этой практики“.

„Понимание практики“, общественной и революционной устраняет мистицизм отвлеченной идеалистической диалектики и формулирует принцип диалектики конкретной, материалистической. Теперь учение о понятии освобождено от оков идеалистической системы и включено в единство другой системы, материалистической. Нигде Маркс не отклоняется более от Гегеля, и в то же время нигде он не столь близок ему, как здесь. Самой оригинальной частью Гегелевского учения о понятии было понимание им понятия как чистого самосознания. Маркс принужден был откинуть идеалистическое толкование самосознания и заменить его другим логически (не систематически) ему весьма близким,—самосознанием революционной практики.

Если мы с точки зрения этих выводов взглянем на метод Маркса, то мы поймем некоторые его особенности. „Капитал“ не есть только теоретический трактат, в то же время он орудие классовой борьбы и орудие организации рабочего класса, его выводы диктуются пониманием практики. В этом смысле „Капитал“ весьма проникнут „субъективными“ элементами, это книга весьма „практическая“, но в то же время она в высшей степени теоретична и аналитична. Действующий субъект и мыслящая голова находят в ней свое единство, они непосредственно совпадают.

Научный социализм и исторический материализм есть та философия, которая в то же время является самосознанием рабочего класса в его классовой борьбе.

Так приблизительно можно охарактеризовать те задания, которые ставил себе Маркс при своей работе, и которые определяли его метод.

Ник. Звенигородцев.

Эдмунд Гуссерль[1]).

Когда прочитываешь многочисленные философские работы Гуссерля, невольно всплывает в голове мысль, высказанная Марксом в „Восемнадцатом брюмере Луи Бонапарта" по поводу событий, повторяющихся дважды в истории: в первый раз появляются они, как трагедия, второй раз, как фарс.

Это положение применимо в высшей степени к Гуссерлю. Ибо Гуссерль—чистейший эклектик; правда, самый ловкий и скрывающий очень удачно свое духовное происхождение.

Нет у него ни одной мысли, которая не встречалась бы уже у философов различных эпох. И при том он обладает еще одной „недюжинной" способностью: он соединяет несоединимое, вплетает в свою систему целые комплексы мыслей философов, которые стояли на противоположных полюсах, исключали друг друга.

Между тем ученики и приверженцы Гуссерля (а имя им—легион) толкуют с большим усердием об оригинальности его философии. В глазах некоторых его выступление знаменует собой начало новой эпохи в развитии мысли, окончательную победу над философским „негативизмом", который на протяжении столетий мешал своей разъедающей критикой положительному строительству. Достаточно привести хотя бы оценку философии Гуссерля, данную Г. Шпетом в его талантливой книге „Явление и смысл", стр. 13: „Попытку этого поворота к творческому (курсив мой. В. Ю.) построению основ философии, принимая уже во внимание те пробелы, которые отмечены критикой негативизма XIX века, дает феноменология, как она понимается Гуссерлем".

И, действительно, на первый взгляд кажется феноменологическая философия Гуссерля чем-то цельным, пропитанным одной основной мыслью, aus einem Guss gegossen.

Только более подробный анализ в состоянии вскрыть в его системе различные пласты, чудовищные псевдоморфозы, „внутренние" противоречия, имеющие свой источник во „внешних" позаимствова-

---

[1]) Для более подробного ознакомления с философией Гуссерля и ее генезиса даю краткий указатель литературы:

Яковенко: Философия Э. Гуссерля („Новые идеи в философии", сборник № 3).

Г. Шпет: Явление и смысл, Москва 1914.

Paul Natorp: „Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie" („Logos"), Bd. VII, Heft III).

Dr. Willy Moog: Logik, Psychologie u. Psychologismus, Halle 1920.

Dr. Hugo Bergmann: Das philosophische Werk Bernard Bolzanos, 1909.

P. F. Linke: Grundfragen der Wahrnehmungslehre, München 1918.

A. Meinong: Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften, Leipzig 1907.

A. Meinong: Untersuchungen zur Gegenstandstheorie u. Psychologie, Leipzig 1904.

H. Weyl: Raum, Zeit, Materie. Berlin 1921. (Введение).

ниях. В этом отношении он напоминает живо выдающегося эклектика классической древности периода упадка, апологета „старого" мира против надвигающихся волн христианской идеологии—Плотина, у которого кажущаяся стройность и формально-логическая выдержанность системы является оборотной стороной медали—на которой значится истинный ее „смысл", ее чисто компилятивный характер.

Философия Гуссерля является сейчас в молодых буржуазных философских кругах философией par excellence единственной философией. Некоторые даже называют его Кантом нашего времени, а „Логическим исследованиям" сулят такое философское будущее, какое имела „Критика чистого разума".

Вокруг него успела уже образоваться целая философская школа, в состав которой входят многие молодые философы, одаренные недюжинными писательскими способностями, как Гейгер, Пфендер, Рейнах и другие. В издаваемом ими объемистом журнале: „Jahrbuch für Philosophie und phenomenologische Forschung" делаются попытки применения метода и основных точек зрения Гуссерля не только к психологии, но и к этике, праву, социологии. „Феноменология" притязает стать универсальным методом. Она успела уже отчасти вытеснить из горизонта современного западноевропейского сознания такие, еще вчера модные, системы как прагматизм и бергсонианство. Ветераны неокантианства, как, например, Наторп, склоняют перед Гуссерлем свои головы и стараются найти точки соприкосновения между неокантианством и гуссерлианством, как это сделал недавно тот же Наторп в своей известной статье „Husserls Ideen zu einer reinen Phenomenologie" (Logos, Band VII, Heft 3, стр 224—246).

Между тем весь этот шум, поднявшийся вокруг Гуссерля, не имеет никаких серьезных идейных оснований. Ничего нового—даже с точки зрения идеализма—его философия не дает, а ее мимолетный успех объясняется нервной неуравновешенностью современной западной философии, потерявшей под собой всякие основы, и поэтому в такой высокой степени восприимчивой ко всему пестрому и лоскутному.

Генеалогическое „древо" Гуссерля, как мы уже заметили в начале—очень разветвленное, тем более, что он успел уже пройти и „преодолеть" несколько фазисов, исключающих друг друга.

Гуссерль был учеником известного психолога Брентано, автора небезызвестной и явившейся в свое время „событием" „Psychologie vom empirischen Standpunkte". Хотя в теориях Брентано находятся уже зародыши „Феноменологии", все-таки Гуссерль был долгое время психологистом, как об этом свидетельствует первая его работа „Философия арифметики".

Только потом произошел в нем крутой поворот к антипсихологизму. Его духовными отцами стали: забытый теперь чешский теолог и философ 30-ых годов Б. Больцано и Аристотель.

Больцано является автором нескольких, не лишенных оригинальности и проницательности философских работ, между ними и четырехтомного „Наукоучения". Целью последнего было обоснование „чистой" логики, независимой от каких-либо опытных данных и конкретных содержаний сознания. Косвенно она должна была стать „противоядием" против диалектического метода Гегеля, который Больцано старается „научно" преодолеть. Вообще Больцано был непримиримым врагом Гегеля и выступал против последнего и в других своих работах, между прочим и в „Парадоксах бесконечного" (русск. пер., стр. 12). Этот факт имеет для нас колоссальное значение, так как полное непонимание, полное отсутствие хотя бы теоретической заинтересованности по отношению к диалектике характеризует „основоположника" „новой" логики Гуссерля. „Наукоучение" Больцано стало сокровищницей, из которой Гуссерль почерпал обильно свои открытия (хотя для Г. Шпета вопрос о роли Больцано в развитии Гуссерля является еще открытым (ср. „Явление и смысл", стр. 14). „Логические исследования" кишат анализами, заимствованными у Больцано: его понятие „сущности" стоит в тесной связи с больцановским „предложением в себе" (Satz an sich), „представлением в себе" (Vorstellung an sich). Вся теория чистой грамматики, развитая во втором томе „Логических исследований", имеет свой прообраз в логике Больцано.

Вторым из крупнейших вдохновителей Гуссерля является Аристотель. Отрицательное отношение к современной идее закона (которое особенно сильно подчеркивает Наторп в названной выше статье, стр. 232), „органический" характер философии—взят целиком от Аристотеля.

Связи Гуссерля с аристотелизмом имеют еще другие корни: их передаточной средой является средневековая схоластика. Уже неоднократно упрекали Гуссерля в схоластицизме, понимая это выражение в переносном его смысле. Но Гуссерль зависим от схоластики непосредственно. Его теория категорематических и синкатегорематических выражений („Логические исследования", т. II, стр. 294 и след.) была развита именно схоластиками.

Не без влияния на развитие идей Гуссерля осталась „теория множеств" выдающегося нео-схоластика и математика Георга Кантора, который стремился связать математические учения о трансфинитном с теологией и в своих многочисленных письмах к высокопоставленным сановникам церкви развивал свои идеи новых, более научных доказательств „бытья божья".

На философских работах Гуссерля незаметны следы внутреннего кризиса, который произошел в области теории множеств, благодаря внутренним противоречиям этой, по мнению Гуссерля, наиболее выдержанной с логической точки зрения науки; эти противоречия, известные логикам и математикам под названиями „пародокса Ресселя" и „пародокса Бурали Форти" (сравн. A. Fränkel: „Einleitung in die

Mengenlehre“, стр. 131, 132, 133) заставили молодых теоретиков множеств, напр. Цермелло, Шенфлис, Лебек, подвергнуть теорию коренной ревизии. Гуссерль придает колоссальное значение теории множеств, считая ее преддверием чистой логики. Так, он говорит, напр., на стр. 249 „Логич. исслед.“: „Самая общая идея учения о множествах заключается в стремлении сделаться наукой, с определенностью устанавливающей существенные типы возможных теорий и исследующих их закономерное отношение друг к другу. Все наличные теории являются в таком случае специализациями или же сингуляризациями соответствующих им теоритических форм, подобно тому, как все теоретически-обработанные области познания суть отдельные множественности“. Яковенко в своей статье о философии Гуссерля очень четко устанавливает эту связь его логики с учением о множествах.

„Наконец, нельзя не отметить и еще одного фундаментального недостатка концепции Гуссерля, на этот раз касающегося непосредственно чистой логики. Эта последняя сближается с математикой и дело доходит даже до утверждения, будто в своем учении о множествах математика выполнила уже отчасти работу, предстоящую чистой логике“ (стр. 145). Но Яковенко ни словом не упоминает о „затруднениях“ самой теории о множествах.

В своей борьбе за „чистую логику“, свободную от психологистических придатков, за математически точное определение понятий, соприкасается Гуссерль во многих пунктах с современным „логическим“ течением в математике и математическим в логике (Фреге, Пеано и др.),—и несвободен от свойственных им схоластических налетов, маскирующихся внешней видимостью абсолютной точности.

Целые главы его рассуждений производят,—как и труды логистов,—впечатление бури в стакане воды, глубокомысленных поз и „установок“ (любимый термин Гуссерля) по отношению к очень банальным предметам, искусственного искательства особенно трудных проблем там, где собственно проблем и нет. Все это черты свойственные и логистам. На кого, например, не производят бесконечные разглагольствования о „Zeichen“, „Anzeichen“, „Hinweis“ или многочисленные деления „несамостоятельных содержаний“—впечатления полнейшего пустословия и тарабарщины, несмотря на важный вид „автора“. Эти утомительные страницы должны наводить скуку и уныние даже на самого отъявленного гуссерлианца.

Нельзя не заметить в идее „созерцания“ Гуссерля следов, с одной стороны, мистиков всех времен и народов, с другой стороны, философии Шеллинга (как бы он ни ополчался против „философского романтизма“ во имя „философии как строгой науки“) и Платона. До некоторой степени можно рассматривать Гуссерля как платоника и в критической части настоящей статьи мы увидим, что не прав был Наторп, не находя в философии Гуссерля элементов платонизма. Я даже уверен, что школа Гуссерля выльется, наконец, в современный платонизм.

Гуссерль восстает во многих местах своих работ, главным же образом в первой части своих „Логических исследований“ против эмпириокритицизма Авенариуса. Несмотря на это, его идеи „выключения“ (Ausschaltung) вопроса внешнего мира, попытки устранения проблемы субъекта-объекта, перенесения центра тяжести философских исследований на „третью“, „нейтральную“ почву, стоят в связи с известными попытками „выключения“ интроекции у отца эмпириокритицизма. Второй том „Критики чистого опыта“ заключает в себе много чисто описательных частей, которые могут очень легко вызвать идею феноменологического описания (Desstription). Описанные же потребности вызвали у Гессерля, как и Авенариуса, необходимость образования своего „оригинально“ философского языка.

Не чужды, наконец, Гуссерлю и кантовские влияния, хотя не в чистой, а в когеновской, утрированно логизированной форме. Наторп во многих местах своей цитированной уже статьи подсовывает Гуссерлю кантовские мысли. Яковенко прямо причисляет его к неокантианцам. „Тут он и встретился с требованиями и запросами, идущими из сферы неокантианства, оказавшись совершенно неожиданно для себя во главе этого движения“, (Б. В. Яковенко. Философия Эд. Гуссерля, „Новые идеи в философии“, сборник № 3, стр. 77—78). Яковенко ошибается. „Главой“ неокантианства Гуссерль никогда не был; попытки сближения не исходят от Гуссерля, а от неокантианцев. Отношение обеих школ находится пока еще в фазисе „установления средств“, но никоим образом полного слияния, что возможно будет тогда, когда термин „неокантианства“ потеряет уже совсем какое-либо конкретное содержание.

Таков действительный облик этого оригинальнейшего философа нашего времени.

Мы увидим дальше, как жестоко мстит эта оригинальность самому Гуссерлю, как различные элементы этой амальгамы, называющейся феноменологией, расползаются во все стороны, несмотря на сверхчеловеческие „центростремительные“ усилия их автора.

Гуссерль—писатель довольно плодовитый. Свою философскую деятельность начал он с упомянутой уже „Философии арифметики“ (Philosophie der Arithmetik, Psychologische und logische Untersuchungen, 1891), посвященный Брентано. Благодаря происшедшему в мышлении автора перевороту появилась только первая ее часть, хотя, как он заявляет в предисловии, вторая часть была уже почти готовой. Затем, начиная с 1900 г., стали выходить его „Логические исследования“, появившиеся уже в нескольких изданиях (в русском переводе имеется только первый том).

Кроме того написал он еще одну основную работу под заглавием „Мысли о чистой феноменологии и феноменологической философии“ (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie), напечатанную в „Jahrbuch“ и появившуюся отдельной книгой. Из мелких статей большое значение для анализа его

философских взглядов имеет статья под заглавием „Философия как строгая наука“, помещенная в „Логосе“ за 1911 год.

В нашем кратком изложении взглядов Гуссерля мы не будем придерживаться хронологического порядка, а выдвинем самые основные моменты его системы, так как они обусловливают друг друга логически, хотя бы они исторически и не следовали друг за другом.

I.

Исходным пунктом и пружиной размышлений Гуссерля является полнейший хаос в современной западно-европейской философии.

Этот хаос выражается не только и не столько в наличности большого количества философских систем, притязающих на абсолютную истинность, вавилонском столпотворении теорий, течений, направлений, школ, сколько в шаткости и неясности принципиальной постановки вопроса о сущности философии. До сих пор еще мы не имеем ответа на самый существенный вопрос, что такое философия и каков ее предмет? Или, сказать лучше, у нас слишком много ответов, несогласуемых друг с другом и бросающих поэтому тень сомнения на возможность философии вообще.

И странное дело: философия не хочет быть лишь собранием более или менее обоснованных мнений, она хочет быть строгой наукой, по своему предмету и методу. „С самого момента своего возникновения философия выступила с притязанием быть строгой наукой, и при том такой, которая удовлетворяла тем самым высоким теоретическим потребностям и в этически-религиозном отношении делала бы возможной жизнь, управляемую чистыми нормами разума. Это притязание выступало то с бо́льшей, то с меньшей энергией, но никогда не исчезало. Не исчезало даже и в такие времена, когда интересы и способности к чистой теории грозили исчезнуть, или когда религиозная сила стесняла свободу научного исследования“ (Философия как строгая наука, стр. 1).

Но каковы результаты этого стремления? Хотя она, особенно, начиная с эпохи Возрождения, углубляла все дальше и дальше методологические исследования, каждую мысль бросала в горнило критической рефлексии; подвергала своему неумолимому анализу все новые и новые области действительности, ее работа шла не в свою пользу. Она образовывала самостоятельные науки о природе и „духе“, но „найти“ себя, обосновать себя, как самостоятельную дисциплину, она не смогла.

Хуже того: говоря о своей научности, она не понимает даже термина „наука“ в его применении к философии. Должна ли она видеть различные стороны действительности, являющиеся предметом изучения специальных наук, как бы в „новом измерении“ (выражение Гуссерля) или остается она в одной и той же плоскости с эмпирическими науками о природе и духе—все это спорно до сих пор. Если для философии характерно рассматривание действительности в

„новом измерении", тогда встает вопрос, насколько оно „научно", если нет, тогда спрашивается, к чему философия, раз существуют специальные науки? Критерий „научности" можно применить и в смысле темпа работы. „Научной" может стать философия благодаря логической спаянности ее отдельных частей, формальной ее безупречности— тогда и материал, который обрабатывает философия, будет иметь второстепенное значение и центр тяжести ляжет на возможно быстрое завершение в „систему" ее элементов; или главной ее задачей станет возможно детальная и идущая вглубь разработка материала, тогда и вопрос „системы" уйдет на задний план и темп философской работы станет замедляться. Что обозначает с этой точки зрения „научность" философии? „Быть может философскую систему в традиционном смысле, т.-е., как бы Минерву, которая законченная и вооруженная выходит из головы творческого гения, чтобы потом в позднейшие времена сохраняться в тихих музеях истории рядом с другими такими же Минервами? Или философскую систему, которая после мощной подготовительной работы целых поколений начинает действительно с несомненного фундамента и, как всякая хорошая постройка, растет в высь, в то время, как камень за камнем присоединяется прочно один к другому, согласно руководящим идеям? На этом вопросе должны разделиться умы и пути" (Философия как строгая наука, стр. 4).

Уже Кант заметил тонко, что научиться можно философствованию, но не философии. Этот факт кажется роковым для Гуссерля, мечтающего все время о „системе". Значит: мы не достигнем никогда ничего предельного, останемся навсегда свидетелями безотрадного зрелища, где каждый философ выступает с уничтожающей критикой всех предыдущих систем и восхвалением своей собственной как единственно истинной, не подверженной действиям завистливого времени? Гуссерль странным образом забывает, что тот же факт нисколько не трогал, тоже идеалиста, Гегеля; последний, наоборот, его приветствовал. Но об различиях между идеалистом Гегелем и идеалистом Гуссерлем речь впереди.

Между тем интересы человеческой культуры требуют образования строго научной философии. И чувство такой потребности должно возникнуть именно в наши времена, когда дух научности овладевает всей жизнью, кладет свой отпечаток на все проявления человеческого творчества.

История философии знает несколько периодов напряженного сциентифицизма; он характерен, по мнению Гуссерля, для сократовски-платоновского переворота философии, для движения, связанного с личностью Декарта и направленного против средневековой схоластики. Данный им толчок переходит на великие философии XVII и XVIII в.в.,—и находит свое завершение в критической работе мысли Канта. В эти периоды философия была уже близка к достижению своих целей. К отграничению себя от других специальных наук и образованию собственного предмета своих исследований и интересов.

Но, к несчастью, философия не могла остаться долго на высотѣ положения. „Классические“ эпохи философии чередовались всегде „с романтическими“, с периодами упадка. Забывались философские традиции и мысль сворачивала опять на обманные пути фантастики и поэтической метафизики.

Так было в древнее время, когда платоников заменили неоплатоники и неопифагорейцы, так было и в новое время, когда на сцену философии выступил Гегель.

Гегель является по Гуссерлю главным виновником вырождения философии нового времени! Тут сказывается ясно влияние Больцано на Гуссерля. Почему именно Гегель, а не вся послекантовская философия—этого Гуссерль не выясняет. Фихте считает он даже представителем „научного“ направления в философии, вероятно потому, что от него „воспринял“ Гуссерль (посредством современных психологов) идею психологического „акта“, и—тоже посредством нескольких современных философов—модную теперь идею „значимости“ (Gelten).

В чем провинился Гегель перед философией в историко-философской концепции Гуссерля? Вот его слова: „Как ни настаивает Гегель на абсолютной значимости своего метода и учения,—в его системе все же отсутствует критика разума, только и делающая вообще возможною философскую научность“. Главная вина Гегеля заключается, следовательно, в том, что он не стал только комментатором Канта, не бросил уже в те времена лозунг: „назад к Канту“! Фразы Гуссерля об отсутствии „критики разума“ у Гегеля доказывают, впрочем, что от его внимания „ускользнули“ начальные страницы гегелевской „Феноменологии“ (что никоим образом не должно было случиться с „феноменологом“ Гуссерлем).

Гегельянство вызвало ту реакцию, благодаря которой возникла натуралистическая философия XIX столетия. С другой стороны, оно пробудило к жизни современный историцизм и философию „мировоззрения“. Они-то погубили окончательно идею философии, как строгой науки.

Борьба с этими направлениями должна стать очередной задачей философов. Только после низвержения этих трех современных кумиров может начаться положительная философская работа.

Философия нашего времени—по преимуществу натуралистическая. Что обозначает термин „натурализм“ в философии? Читатель наверное подумает, что Гуссерль поднимает бой против материализма? Далеко не так. О существовании материализма Гуссерль даже и знать не хочет. Острие своей критики направляет Гуссерль против течений, которые с нашей точки зрения являются идеалистическими; но все дело в том, что они для Гуссерля недостаточно идеалистичны.

Чтобы объяснить „возможность“ появления натурализма в философии, дает нам Гуссерль краткий очерк его генезиса. „Гордость“ человечества новых времен составляет „открытие“ природы в смысле

закономерного единства пространственного—временного бытия. Исходя из идеи этого единства, выражаемого в точных законах, человечество построило пышные здания естественных наук, поднимающихся ежедневно в вышину и обеспечивающих все больше его жизненный комфорт. Основы этих зданий оказываются незыблемыми и сулят бесконечные возможности.

Философия старалась подражать приемам естественных наук, чтобы достигнуть тех же успехов.

В чем залог победоносного шествия естественных наук?

В том, что они нашли себе в механике тот прочный фундамент, который позволяет им строить свое здание до бесконечности.

И философия старалась найти такую основную науку, которая могла бы стать отправной точкой для дальнейшей работы.

Такой основной наукой стала для современной философии психология. Поэтому психологизм является характерной чертой современного философского мышления. Связь его с натурализмом станет нам скоро яснее. Против психологизма направляет главным образом Гуссерль свое критическое оружие?

Как мог возникнуть психологизм?

Ответ не труден: философия является наукой о бытьи, которое должно быть познано. Вопрос о возможности познания его должен стоять на первом плане. Но вопрос познания и его возможностей и границ—это и вопрос сознания и его действий. Прежде чем познание объективируется в некоторых законах, построенных по определенным логическим нормам, оно является состоянием сознания и подчиняется его законам. Больше того: даже логические нормы являются уже объективацией некоторых конкретных фактов процесса мышления, значит процесса сознания. Они стали нормами, потому, что были раньше фактами.

Тут первая черта натурализма в философии: норма выводится из факта, теряет свой характер сверх-эмпирической „значимости" (Geltung).

Такими натуралистами были уже английские эмпирики-психологисты XVII ст., напр. Локк.

Но развитие натурализма сделало в новейшее время дальнейший шаг.

Английский психологизм не мог удовлетворить современных запросов на строгую научность. Английская психология работала еще довольно грубыми методами, ей не хватало точности естественных наук.

Этот существенный пробел выполнила только современная экспериментальная психология.

Экспериментальная психология порвала совсем с традициями прежних „эмпирических" психологических школ. Она отвергает даже „самонаблюдение" как ненужный, ненаучный пережиток и стала строгой естественной наукой, пользующейся методами и приемами,

свойственными всем точным наукам. Ее идеал чисто лабораторное исследование. Отбросив понятие души и стремясь связать все психические процессы одной непрерывной цепью причинности, она становится психофизиологией — ищет для каждого психического явления соответствующую физиологическую подоплеку и впрягает таким образом самодовлеющую до сих пор психическую жизнь в единый механизм подчиненного законам причинности становления.

Вооруженная таким строгим методологическим оружием, психология может начать свое существенное дело обоснования философских дисциплин.

Тут натурализм достигает своего апогея и соединяется сознательно с абсолютным психологизмом.

Сознание натурализируется вполне. Психология, бывшая „наука о духе", превращается в естествознание сознания.

„Она (экспериментальная психология. В. Ю.)—будто бы и есть та давно искомая и, наконец, осуществившаяся точно-научная психология. Логика и теория познания, эстетика, этика и педагогика приобрели, наконец, благодаря ей, точный фундамент; мало того, они уже на пути к тому, чтобы преобразоваться в экспериментальную дисциплину. Вообще строгая психология, говорят нам, само собой разумеется, есть основа всех наук о духе и в не меньшей степени основа метафизики. В последнем отношении она, впрочем, не исключительный фундамент, потому что в равной степени и физическое естествознание участвует в обосновании этого наиболее общего учения о действительности (Философия, как строгая наука, стр. 10).

Натуралистический психологизм или психологический натурализм не выдерживает, по мнению Гуссерля, ни малейшей критики.

Критику психологизма повел Гуссерль главным образом в первом томе своих „Логических исследований". Но в статье „Философия как строгая наука" она была сжата, касается только самых принципиальных вопросов и поэтому мы ею и ограничимся.

Главное заблуждение экспериментальной психологии заключается в том, что она физико-химический метод принимает за единственно научный метод. Эта предпосылка, принятая a priori, без никаких попыток и доказательства нанесла психологии такой же вред, как геометрический или физический метод метафизике. Не лишен значения тот факт, что отцами психологии были физиологи и физики, которые копировали в новой науке буквально метод, известный им уже из других наук.

Психологисты натуралистического толка забывают, что метод— это не внешние рамки, в которые можно заключить любое содержание, а познавательное орудие, которое должно вытекать из природы следуемых предметов. Естественно-научные методы могут быть применяемы к психологии только тогда, когда окажется, что психологические процессы—явления такого же порядка, как и материальные явления.

Надо раньше определить характер психологических явлений, а потом только решать вопрос о методе.

Психологисты были введены в заблуждение тем, кажущимся на первый взгляд верным, соображением, что естествоиспытатель прямо схватывает дающуюся ему действительность и на основании данных формулирует общие законы. Естествоиспытатель де поступает „наивно".

Между тем это далеко не так. История естествознания—это история развития обыденного, „спутанного опыта" в научный. Как можно притти к установлению объективно-значимых опытов—есть главный методический вопрос всякой опытной науки. „Его не надо ставить и разрешать in abstracto и особенно в его философской чистоте; исторически он находит уже свой фактический ответ, и именно следующим образом: гении, пролагающие пути опытной науки, in concreto и интуитивно улавливают смысл необходимого, опытного метода, и, благодаря его чистому применению в доступной сфере опыта, вырабатывают некоторую часть объективно-значимого определения опыта, создавая тем начало науки. Мотивами своей деятельности они обязаны не какому-нибудь откровению, а погружению в смысл самых опытов, т.-е. в смысл данного в них „бытия". Ибо, несмотря на то, что оно есть „данное", оно есть „спутанное" данное в „неопределенном" опыте, вследствие чего настойчиво напрашивается вопрос: как оно существует действительно; как его можно определить с объективной значимостью; как—т.-е. при помощи каких лучших „опытов", при помощи какого метода?" (Философия как строгая наука, 21).

Естествоиспытатель относится к природе далеко не пассивно, он заставляет ее отвечать ему на вопросы, которые он задает ей сознательно, руководясь своими интересами. Его вопросы заключают в себе основной скелет ответа, так как у него есть уже определенная „идея" природы.

У психологов такой „идеи" психического процесса, сознания нет. Не спросив раньше, что представляет из себя психический процесс, они заимствуют для своих исследований en bloc методы точного естествознания, не спрашивая, применимы ли они вообще к их объекту.

И гордящаяся своею точностью экспериментальная психология является только мыльным пузырем, пародией на науку.

Экспериментальный психолог встречается в начале своей работы с некоторыми психологическими понятиями, как: восприятие, ощущение, представление, созерцание, чувство,—образовавшимися в течение столетий стихийно в обыденном человеческом опыте, и оперирует ими в своих лабораторных работах. Эти понятия уже по самой природе экспериментальной постановки вопроса и метода остаются нетронутыми при дальнейшем движении исследования и переходят в таком виде в конечные результаты,—в так называемые психологические законы. Сколько таких шумных законов наплодилось в

последнее время—и как пуста их внутренняя сущность! Под покровом строго-математических формулировок скрываются ничего не говорящие банальности или даже просто незнание, о чем собственно идет речь. В этом—тайна различных „интерпретаций“ психологических законов.

Экспериментальная психология взялась за свое дело серьезно, ею руководили очень возвышенные цели. Ее кропотливые, часто весьма остроумные, размышления о возможностях психофизического эксперимента, изобретение и конструирование все новых тончайших аппаратов, развитие теории всевозможных ошибок с привлечением самых сложных математических теорем—все это должно вызвать у нас чувство изумления и уважения. Дух научности, господствующий в нашей современной жизни, сказывается и здесь на каждом шагу. Но какая диспропорция между замыслами и результатами! Какая трагикомическая черта в том, что готовится безмерный методологический и инструментальный аппарат для исследования того, что не познано еще в своей сущности! Экспериментальная психология имеет такое же право на название „научной“, какое имела бы физика, удовлетворяющаяся обыденными понятиями в роде тяжелого, легкого, теплого и т. д. Ее современное состояние соответствует состоянию естествознания в до-галилеевскую эпоху.

И такая психология имеет притязание лечь в основу философских дисциплин! Не зная, что такое сознание, строить на нем царство нормативных наук, вроде логики, теории познания!

Правда, и в области психологии поднимались время от времени предостерегающие голоса, что дальше в этом направлении итти нельзя; были попытки определения сущности психического процесса и его отличий от материального. Но шум дня заглушал их возражения, на них не обращали внимания, а их серьезные труды определяли как схоластику, как чистый набор слов. Гуссерль имеет здесь в виду своих учителей в области психологии, которым он обязан идеей и возникновением своей феноменологии. „Те немногие психологи, которые, подобно Штумпферу, Липпсу и близко к ним стоящим ученым, поняв этот недостаток экспериментальной психологии, смогли оценить толчок, сделанный Брентано психологическому исследованию и означающий собой в подлинном смысле эпоху, и поэтому стремились продолжить исходившие от него начала аналитически-описательного исследования интенциональных переживаний, либо совершенно не удостоились внимания со стороны фанатиков экспериментального метода, либо, если они занимались экспериментом, были ими ценимы лишь с этой одной стороны. И все по-прежнему они постоянно подвергаются нападению в качестве схоластиков“ (Философия, 17).

В критической части нашей статьи мы увидим, насколько прав Гуссерль в своей критике экспериментальной психологии; но в то же время мы убедимся, что предлагаемый им выход не подает никаких надежд на оздоровление этого состояния, а, наоборот, является

гигантским шагом назад, вычеркивающим все действительно научные завоевания в этой области. Критика Гуссерля вызовет у нас воспоминание философских боев между аристотеликами и пионерами научного возрождения в XVI и XVII ст. (Галилей, Декарт, Гассенди, Бэкон, Гоббс), при чем мы увидим, что роль Гуссерля в наше время соответствует роли тогдашних защитников отживающего научно-философского мира.

По мнению Гуссерля, предшествовала специальным естественнонаучным исследованиям природы—„дедукция", определение природы „вообще". К этой дедукции приспособлялся потом уже естественнонаучный метод; только таким путем могли получиться действительные научные результаты. Такая „дедукция" в области психических процессов не сделана до сих пор; поэтому—нет психологического метода и психологической науки, поэтому и нет философии, как науки, так как Гуссерль согласен в принципе с утверждением, что философия связана с психологией самым тесным образом.

Гуссерль старается дать такую „дедукцию" психического явления, пользуясь методом противопоставления его материальному. Уже этот прием противопоставления a priori вызывает у нас некоторые сомнения. Гуссерль старается за всякую цену провести между этими двумя областями неустранимую грань. Лишь таким образом может ему удаться полное устранение „натурализма" из психологии, а следовательно из философии. Но все это слишком шито белыми нитками. „Преодоление" натурализма совершается как результат предначертанного уже в начале исследования плана, а не как следствие действительного объективного анализа.

Чем является по Гуссерлю природа? Это пространственно-временное телесное единство. Единство в двух значениях: в том, что природа „межсубъективна" (intersubjektiv), т.-е. одна для всех воспринимающих ее субъектов, и в том, что никакая „часть" природы не уничтожается в процессе пространственно-временного становления, а остается тождественной под внешней маской перемен. Перемены в природе—это только трансформация, перегруппировка частей, элементов, остающихся незыблемыми—в новые комплексы. „Единство" природы заключается дальше в том, что каждый „элемент" природы является точкой пересечения всех космических сил, так, что он, в качестве микрокосма, изображает присущее целому состояние. Как аналитическое уравнение характеризует любую точку кривой линии, так, наоборот, и любая мировая точка дает ключ к решению „идеального мирового уравнения" Лапласа. Только с точки зрения такого единства могла возникнуть идея каузальности, как физическая оболочка логического закона тождества.

И тут „Der springende Punkt" всех рассуждений Гуссерля. Казалось бы, что эта концепция природы придумана теоретизирующим умом. Нисколько. „Все это не есть нечто, прибавленное вымыслом к вещам опыта и к опыту вещей, но нечто, необходимо принадлежа-

щее к их сущности таким образом, что всякое интуитивное и консеквентное исследование того, что такое на самом деле есть вещь,— вот эта данная вещь, которая, будучи узнана в опыте, всегда является как нечто существующее, определенное и в то же время определимое, но которая в смене своих явлений и являющихся обстоятельств является все снова, как что-то иначе существующее,—необходимо приводит к каузальным связям и заканчивается в определении соответствующих объективных свойств, как закономерных. Естествознание, значит, лишь неуклончо следует смыслу того, чем, так сказать, притязает быть сама вещь, как познанная опытом, и он называет это, достаточно неясно, „исключением вторичных качеств", „исключением чисто субъективного в явлении" при „удержании остающихся, первичных качеств". Но это больше чем неясное выражение: это—плохая теория для правильного метода естествознания" (Философия, 25).

Другой мир представляют собой „психические феномены". Им не присуща природо-объективность (Naturobjektivität), они не являются общим для всех объектом, как „вещи" природы. Тут нет и речи о единстве, которое мы наблюдали в материальном мире. Прежде всего психическое распределено между „монадами" (не употребляя это слово в метафизическом смысле), субъектами-носителями психических процессов, которые не имеют окон и не могут свободно сообщаться друг с другом. Мир психического—прерывист, тогда как мир физического—непрерывен (Гуссерлю, видно, неизвестна теория квант Планка). „Монады" могут сообщаться друг с другом только благодаря вчувствованию (Einfühlung), что предполагает совершенно другие „познавательные установки", чем естественно-научный анализ. (Тут заметны между прочим следы интуитивизма Бергсона.) Но и одна монада не является „миром", „природой" в смысле естествознания. Там был каждый элемент точкой пересечения всех космических сил, тут каждый элемент самодовлеющий; он возникает из „ничего" и „исчезает"; следующий элемент это не модификация прежнего, а что-то совершенно новое. К миру психического применима Декартова теория „creation continuée". В физическом мире каждое явление скрывает под своей оболочкой некоторое бытие, носителя перемен. В психической области нет никакого различия между явлением и бытием, тут явление вместе с тем и бытие. Следовательно, уже a priori психическое явление не может быть природой. Тем самым отпадает возможность применения к психическому категорий природы и методологии естествознания. „Приписывать феноменам природу, искать их реальные, подлежащие определению части, их причинные связи—значит впадать в чистейшую бессмыслицу, не лучшую, чем та, которая получилась бы, если бы кто-нибудь пожелал спрашивать о каузальных свойствах, связях и т. п. чисел. Это—бессмыслица, заключающаяся в натурализации того, сущность чего исключает бытие в смысле природы" (Философия, 25).

Что такое психическое—это не может нам сказать опыт в таком значении, в каком мы говорим о физическом опыте.

И вся строгость экспериментального метода является, таким образом, миражем.

Но может быть есть еще выход; экспериментальная психология вместе с тем и психофизиологическая психология. Психическое—не природа; положим, что мы на минутку согласны с этим положением. Но психическое не существует отдельно: оно именно не монада, а функция физиологического процесса. Гуссерля не беспокоит и такое возражение. Прежде всего „психофизиологическое" не есть „данное" в смысле „данного" природы; дано только материальное, физиологическое, человеческое тело. Во-вторых, говоря о функциональном характере психического, мы должны знать, что именно является функцией. В математической теории функций нам должны быть a priori известными некоторые черты функций.

Только „уразумение" психического даст нам ключ к решению проблемы психологии, а за тем и философии, как науки. А пока мы будем блуждать в беспросветной темноте и довольствоваться психофизиологической мифологией. Гуссерль впадает в пророческий тон от яростного возмущения. Когда-нибудь будущие поколения будут рассматривать наши современные толстые журналы по экспериментальной психологии как внешние символы нашего полнейшего одичания, неслыханного падения философской культуры, современного нашествия интеллектуальных гиксосов. „Я уверен, что историческая оценка этой литературы будет со временем гораздо резче, чем историческая оценка столь много порицавшейся популярной философии XVIII столетия" (Философия, 35).

Тогда и парадоксальное в наше время положение антипсихологизма и общая к нему вражда будет рассматриваться как замечательнейший парадокс трудно понятной эпохи, когда мыслящие люди не хотели видеть очевидностей.

Но может быть психологизм не существен для философии нашей эпохи? Гуссерль сам утверждал, что кроме натуралистической философии существует еще историцистическая и миросозерцательная философия Вся задача Гуссерля заключается в том, чтобы доказать, что все эти направления сводятся в окончательном счете к натуралистическому психологизму.

Историцизм в философии развился, по мнению Гуссерля, под влиянием Гегеля. Говоря о современном историцизме, имеет он, повидимому, в виду главным образом Дильтея. Какие основные мысли историцизма? Историцизм исходит из предпосылки, что каждая замкнутая культурная эпоха имеет свой специфический стиль, который кладет отпечаток на все культурные произведения рассматриваемого периода. Каждая эпоха образует органическое целое, в котором каждая часть указывает на все остальное, окрашена цветом целого. Одни и те же основные идеи движут всеми проявлениями общественной жизни. Осознать эти идеи—указать на их связь с прошлым и будущим, вот и задача историцистической философии. Это философия

тонких essay'истов, моралистов, проникновенных скептиков à la Зиммель, Айкен и др.

Конечно, такая философия уже a priori отказывается от научности. Она проповедует полнейший релятивизм, так как именно вечная перемена культурных и жизненных стилей—предпосылка всех ее начинаний. Как ненаучная a priori она собственно не должна интересовать Гуссерля. Он обращает на нее внимание только потому, что она отравляет и воздух чистой науки, распространяет и туда зародыши скептицизма и релятивизма. В патетических словах защищает он идеи „вечных научных ценностей", понятых, конечно, по своему в духе реалистической средневековой доктрины существования общих понятий. Но об этом придется нам говорить подробнее в другом месте.

Историцистическая философия связана тесно с философпей миросозерцания. Она вырастает из краха всех попыток образования философии как отдельной науки. Некоторые философы думали, что им удастся спасти философию путем предоставления ей новых задач образования „гармонического" синтеза из самых общих данных всех конкретных наук. Такие попытки, делали, напр., Герберт Спенсер и Огюст Конт. Философия спасает в таком виде и свою научность, так как она построена на данных науки, добытых строго научными методами, и, с другой стороны, она даст то, что стремилась дать философия во все времена: цельное, свободное от внутренних противоречий мировоззрение.

Уже сразу видно, что все попытки такого рода обречены на неудачу. Философия предполагает как свой объект что-то истинное, неизменное, „вечное" (так рассуждает Гуссерль). Между тем содержание наук изменяется непрерывно. Следовательно, философия мировоззрения может быть в лучшем случае только „предельной идеей", которой суждено не осуществиться никогда. Отсюда и релятивистически-скептические нотки, скользящие как „лейтмотив" в философиях миросозерцания. Этот скептицизм и является соединяющим звеном обоих последних видов философии. философия мировоззрения та же историцистическая философия, только под другим названием. Историцизм построен на странном самообмане. Он абсолютизирует относительное, стремится увековечить то, что уже, по предположению, вечным быть не может. В этом отношении он поступает так, как поступает психологизирующая философия, стараясь из психических фактов вывести общеобязательные нормы и законы, которые не являются фактами, а „ценностями" (Werte), „смыслами", не имеющими ничего общего с миром эмпирических фактов, а, наоборот, определяющими ценность фактического.

Таким образом круг смыкается: все виды философии возвращаются к исходной точке современного философствования—к психологизму.

Но не всегда же была философия нового времени психологи-

стической. Бессмертная заслуга Канта заключалась, как твердят историки философии, в том, что он перенес все философские вопросы на трансцендентально-логическую почву; он-де взялся решить проблемы, выдвинутые Юмом на другой основе, на почве de jure. Это—так думает Гуссерль—только видимость. Трансцендентальная психология это тоже психология. Правда, в схематизме категорий казалась Канту другая возможность постановки своих проблем (феноменологической), но она осталась в мышлении Канта только эпизодом, узенькой тропинкой рядом с большой дорогой его философии, она затерялась где-то среди буйной растительности полуосознанных идей, которые Кант отстранял от себя, давая место ясным мыслям критицизма. Как Юм не использовал своих мыслей об relations of ideas, так и схематизм Канта остался только незамеченным эхом совсем другого мира мыслей.

Перед каждым из философов нового времени вставал призрак психологизма, привлекал к себе и вел с роковой силой в бездну гибели.

II.

Из таких историко-философских рефлексий родилась философия Гуссерля. Как побороть психологизм, не отрицая психологии, как одной из подсобных наук философии?

Эти-то размышления и навели Гуссерля на идею феноменологии, которая не является его собственным открытием, но все-таки была развита им до высокой степени совершенства, так что именно у Гуссерля она обнаруживает всю свою несостоятельность.

Чтобы понять, как следует, ход мыслей Гуссерля в этом сложном вопросе, надо уяснить себе точно проведенное им различение между фактом и сущностью (Tatsache und Wesen).

Наше познание начинается с опыта и остается в рамках опыта. Его предметом является мир в самом широком значении этого слова. Каждая наука имеет свою определенную область исследования, свои так наз. первичные данности (primäre Gegebenheiten), из которых она, как из кирпичей, строит свое здание. Эти данности можно назвать первичным восприятием или первичным опытом (originär gebende Wahrnehmung oder Erfahrung). Такой первичной данностью являются, например, для естественных наук внешние восприятия. Но уже, напр., образы памяти не первичны, хотя они точно отображают восприятия.

Все опытные науки это науки о фактах. Их объектами являются индивидуальные реальности, находящиеся в определенном месте, протекающие в определенном времени, они случайны; каждое явление могло произойти, но могло и не произойти. (Не в том значении, что мы отрицаем закон причинности, но в том, что связи причинности чисто фактические, связи такого рода, что мы не улавливаем еще их внутренней необходимости. Закон причинности имеет здесь форму правил причинности, добытых повседневным опытом).

Но каждая такая фактичность имеет отношение к некоторой не-

обходимости, к чему-то общему. Это — необходимость, всеобщность сущности. Каждое фактическое явление может иметь место или не произойти совсем, произойти иначе, но только с одним ограничением: модификации этого явления ограничены пределами его сущности. Тон может быть высоким или низким, он может иметь тот или другой звуковой цвет (Klangfarbe), но он не может быть, напр., зеленым, так как это не принадлежит к сущности тона.

Каждый факт имеет как свой фон, как идеальную область, внутри которой он может модифицироваться, видоизменять свою сущность, свой эйдос. Так каждый цвет, будь он зеленый или желтый, имеет свой эйдос-цвет, но и зеленые цвета на разных предметах имеют свой эйдос—зеленый цвет. Зеленый цвет, вот этот конкретный цвет моей ручки, может модифицироваться, может входить в более или менее тесные связи с другими фактами и явлениями, поскольку это вытекает из его сущности.

Каждый факт принадлежит к своему эйдосу; каждый эйдос имеет свою область (Region), совокупность конкретных фактов и явлений, которая им подчинена.

Нам может казаться, что Гуссерль не говорит ничего нового, а только повторяет то, о чем говорит каждая теория абстракции. И теория абстракции говорит нам, что мы образуем на основании конкретных фактов общие понятия, которые замещают эти факты. Но Гуссерль не развивает обычной теории абстракции, он именно старается вытеснить ее из современной психологии и логики. Теория абстракции гласит, что мы образуем общие понятия, извлекая из некоторой группы фактов все существенное и не обращая внимания на несущественное. Абстрактное понятие олицетворяется в словесном выражении, которое является звуковым символом для данной группы фактов, способным в случае надобности вызвать представление любого из этих фактов. Понятие выражает сущность этих фактов, является словесным выразителем этой сущности. Но „сущность" это только пустое слово. Это „способность" некоторого звука вызывать определенную серию конкретных образов. Это так наз. „представительная" теория абстракции (Repräsentations Theorie). Есть еще и другие виды абстракции, о которых нам еще придется говорить в связи с „Логическими исследованиями" Гуссерля.

Против таких теорий абстракций Гуссерль горячо восстает. Мы не „образуем" сущностей, мы их видим!! Мы не только воспринимаем, например, зеленое, цветущее дерево, вот это конкретное дерево, в его непрерывных переменах цвета, в его беспокойных движениях, мы и видим его сущность „зеленое цветущее дерево".

Соответственно этому различает Гуссерль два вида созерцаний: индивидуальные созерцания (individuelle Anschauungen) и созерцания сущности (Wesensanschauungen). Первое схватывает действительность в бесконечных ее оттенках и переливах, другое в „вечной" сущности. Но оба они созерцания. Первое говорит нам о существовании (Existenz), другое о сущности (Essenz) предмета.

Сходство с имманентными предметами и делами, энтелехиями Аристотеля слишком очевидно, чтобы была надобность останавливаться на нем дольше.

Но что это такое—это таинственное созерцание сущности? Как мы ее созерцаем?

Гуссерль видит, что тут дело неладно, и коварно замечает (Jdeen zu einer reinen Phänomenologie, стр. 12), что не надо с ним соединять никаких мистических идей. Но предмет все-таки довольно мистичен. Потому, что по Гуссерлю можно созерцать не только сущность какого-нибудь конкретного предмета, но и сущность сущности. Но об этом речь впереди. Последователям или близким по духу Гуссерлю это созерцание кажется чем-то очевидным. Так, напр., Наторп прямо упивается этим „Schau", „zur Schau bringen", „innere Schau". И у Шпета возможность такого созерцания не вызывает ни малейших сомнений: „Сущность вообще и та сущность, на которую направляется изучение феноменологии, не есть нечто, получаемое путем гипотез и выводов, а есть такая же интуиция (курсив мой. В. Ю.), усмотрение нашего разума, как и индивидуальная интуиция действительного,—такая же по непосредственной данности, но, разумеется, иная по данному интуиции" (Явление и смысл, 21). Для правильной оценки этой интуиции нужен бы был сарказм Шопенгауера в его полемике с визионерами немецкого идеализма или ирония Гегеля с его предисловия к феноменологии.

Созерцание сущности нуждается в некотором стимуле, в некоторой данности, которая бы ее „вызывала" (сравни Платоновское „эгертикон"—вызывающее). Такими побудителями бывают обычно восприятия. Но ими могут быть даже чистейшие фантазии. Так, мы можем вообразить себе фантастические пространственные образования (Raumgestaltungen), мелодии, социальные события и сделать их предметами эйдотического созерцания В этом направлении мы можем пойти еще дальше. Если бы мы могли каким-нибудь чудом (!!) образовать новые чувственные данности, которые не встречались никогда в опыте и не смогут появиться в нем никогда, то это не помешает тому факту, что соответствующие эйдотические созерцания будут данностями сущности.

Тут выступает уж „слой" философии нашего автора и ее чисто идеалистический уклон. Сущность не имеет ничего общего с существованием, несмотря на то, что она сущность. Потом он разовьет эту мысль дальше, пока не договорится до полнейших абсурдов. Полагание и созерцательное охватывание (Erfassung) сущности не включает ни в коем случае полагания какого-нибудь индивидуального существования; чистые истины о сущности (курсив мой) не заключают в себе никаких утверждений о фактах, и из них одних нельзя вывести никаких фактических истин" (Jdeen, 13). Тут уже начинается тот порочный круг, который потом выступит еще яснее, что сущности не говорят ничего о существовании фактов, которые они

(сущности) должны обосновать! С другой стороны, здесь уже намечается полное устранение вопроса реальности, которое достигло своего апогея в его теории „Ausschaltung", „Einklammerung".

Соответственно делению объектов познания на факты и сущности, различает Гуссерль науки о фактах и науки о сущностях (Tatsachen und Wesenswissenschaften). Существуют чистые науки о сущности, чистая логика, чистая математика, чистая наука о времени (Гуссерль ее не называет), чистая наука о пространстве, движении и т. д. Они все свободны от какого-либо полагания в их основу фактов и не нуждаются в опыте. Иначе обстоит дело, напр., с естествознанием. Естествознание—наука о фактах, и опыт является его обоснованием.

Все посредствующие звенья эйдотических наук тоже эйдотические. Они стараются придать себе характер полнейшей рационализации; идеальным выражением таких тенденций является применение т. н. аксиоматического метода, примененного между прочим в наше время в самом классическом виде в „Основах геометрии" Гильберта, которые являются идейным корнем многих логических анализов Гуссерля.

Между науками о фактах и науками о сущностях существует определенное взаимоотношение: науки о сущностях не нуждаются в науках о фактах, но науки о фактах не мыслимы без наук о сущностях. Прежде всего они зависят от принципов формальной логики, кроме того от формальной науки, которую Гуссерль определяет как mathesis universalis, всеобщую науку (чистая арифметика, чистый анализ, наука о многообразиях); затем от комплекса сущностей, эйдосов, принадлежащих или стоящих над комплексом фактов, которые исследует данная наука.

В связи с тем развивает Гуссерль свою теорию онтологий и областей (Region). Некоторый комплекс родственных с собой фактов образует одну область. Эта область „подчинена" одной сущности, которая является предметом соответствующей областной эйдотической науки, так называемой региональной онтологии. Каждая наука о фактах имеет свой теоретический фундамент в соответствующей онтологии. Таким образом, соответствует, например, естественным опытным наукам эйдотическая наука о природе вообще (так называемая онтология природы). Стремление к строгой рационализации, присущее, например, современной физике осуществимо только благодаря существованию такой онтологии природы.

Онтологии разделяются на формальные и материальные. Формальные не говорят нам ничего о сущности предметов, а о тех видах, в каких сущность проявляется. Они применяются во всех материальных онтологиях.

Гуссерль предостерегает перед отождествлением формализации и обобщения или генерализации. Такое смешение очень легко может произойти, если мы к его „сущностям" станем приминять формально-логиче-

ские критерии. Мы знаем, что формальная логика оперирует математическими, количественными понятиями объема (Umfang) понятия, под который подпадает определенная область представлений. Сравнивая различные объемы, она пользуется математическими понятиями „больше", „меньше", „равен" и т. д., символизируя понятия посредством геометрических фигур (круги, треугольники и т. д.), то-есть формализируя понятия. Отношение конкретного факта к его понятию будет следовательно отношением некоторой „заполненной" формы к пустой. Генерализация с точки зрения формальной логики будет одновременно и формализацией. Гуссерль старается отделить друг от друга эти два понятия: в эйдотических науках более конкретные сущности не подчинены более общим в такой геометрической форме; вместо такой геометрической иерархической лестницы вводит Гуссерль понятие сущностных зависимостей, которых нельзя выразить математическими идеями. Генерализация не является необходимо формализацией, они могут сосуществовать рядом друг с другом. Так, например, генерализованная сущность, „пространство" может быть формализована в „Эвклидово трехмерное пунктовое многообразие" (на манер Гильберта и других современных геометров). В этих рассуждениях Гуссерля уже заметно его „нерасположение" к математическим методам, которое плохо скрывается под маской восхваленной точности математики. Мы увидим дальше, что с точки зрения философии Гуссерля нельзя объяснить возможности естественно-научного закона в современном значении этого слова.

Каждая материальная онтология заключает в себе несколько самых общих аксиом, полученных путем сущностного созерцания и применимых ко всем эйдосам и фактам данной области. Их совокупность обозначает Гуссерль как совокупность синтетических познаний a priori данной области. В противоположность им, называет Гуссерль совокупность основных аксиом формальных онтологий аналитическими познаниями. Каждая область имеет свои собственные синтетические познания a priori; наоборот, аналитические познания применимы ко всем областям. Таким путем старался Гуссерль видоизменить теорию синтетических и аналитических суждений Канта. Различие между ними существенное: Кант старался найти синтетические априорные суждения для всего возможного опыта; у него вся совокупность опыта была одноструктурна, всем наукам присуще, по его мнению, одно методологическое строение. Иначе у Гуссерля. У него существует много областей, различных друг от друга, исследуемых путем своих собственных синтетических априорных аксиом; единственному по своему строению опыту Канта противопоставляет Гуссерль градацию или иерархию опытов, научному монизму Канта—научный плюрализм. Следовательно, даже по отношению к Канту, является философия Гуссерля громаднейшим шагом назад и никоим образом не отображает тенденций современной науки.

Гуссерль начал свою философскую деятельность с борьбы с психологизмом. И психология имеет своим предметом определенную область психических фактов. Весь недостаток прежней философии заключался в том, что психология (и философия) рассматривала эти факты, именно, как факты. Не изменится ли положение от того, что мы постараемся „узреть“ сущности этих фактов, постараемся образовать эйдотическую науку психических явлений. Может быть такая наука поможет нам преодолеть тяжелый современный кризис в философии?

Тут мы подошли вплотную к гуссерлианской идее феноменологии, о которой в следующей главе.

(*Продолжение следует*).

В. Юринец.

Страх смерти против исторического материализма.

(Ответ тов. М. Н. Покровскому.)

„Недостатки абстрактного естественно-научного материализма, исключающего исторический процесс, обнаруживаются уже в абстрактных и идеологических представлениях его защитников, едва лишь они решаются выйти за пределы своей специальности".

К. **Маркс**, „Капитал", т. I гл. XIII. стр. 363.

I.

В своей статье, напечатанной в № 4—5 „Молодой Гвардии" за 1922 год, я писал: „В своем „Очерке истории русской культуры" и в первом издании „Русской истории в самом сжатом очерке" тов. М. Н. Покровский положил в основу всех религиозных верований „страх смерти". Мне всегда казалось, что он избрал недоказуемое положение, более того,—положение, опровергаемое несомненными фактами, и еще более ухудшил дело, придав „страху смерти" внеисторический, надъисторический, почти биологический характер. На биологических фактах и отношениях, будет ли то мнимо присущий *всем* людям на *всех* ступенях культуры „страх смерти" или действительно постоянная потребность в предметах питания,—на *неизменных биологических* фактах и отношениях нельзя построить *историю* человеческой культуры".

Тов. Покровский, отвечая мне („Под знаменем марксизма" № 9—10), обошел молчанием мои методологические возражения. Он начинает свою статью с того, что обвиняет всех своих противников в измене добрым традициям материализма. „Со времен Тита Лукреция Кара и до наших дней, т.-е. в течение без малого двух тысяч лет,—пишет он,—все материалисты были убеждены, что в основе религии лежит чувство страха". И затем, конкретизировав страх, порождающий религию, как страх *смерти*, через несколько страниц еще раз

повторяет: „порывать с двухтысячелетней традицией материализма и выдвигать совершенно новую теорию происхождения и развития религии нет, таким образом, никаких оснований".

Строк немного, но они порождают так много недоумений, что я положительно теряюсь, с какого конца их распутывать.

Допустим, что, начиная с Лукреция, в традиции материализма вошло искать источников религии в чувстве страха. Но ведь этот страх мог порождаться самыми разнообразными причинами. Это мог быть: 1) страх перед стихийными силами природы; 2) страх перед запугиваниями ловкого жреца; 3) страх смерти; 4) страх перед стихийной властью общественных отношений.

Неужели тов. Покровский станет отрицать, что материалисты XVIII века приписывали большое значение тем эмоциям, которые отмечены под пунктами первым и вторым? Или, быть может, он скажет, что все „страхи" в конечном счете сводятся к одному универсальному для него „страху смерти"?

Однако, я очень уступчив. Уступчив потому, что все это для меня пока не главное сражение, а легонькая разведка. И вот, по своей уступчивости, я соглашусь, что тов. Покровский прав в своей историко-литературной справке, и что материализм, действительно, уже две тысячи лет тому назад решил, что „первых богов на земле создал страх".

Но действительно ли объяснение религии страхом вообще и страхом смерти в особенности настолько глубоко, внутренно, принципиально, необходимо связано с существом материалистической философии, хотя бы и до-марксовской? Действительно ли отрицание этого страха в конечном счете равносильно отрицанию материализма?

Но есть вопрос и поважнее: с какого это времени все воззрения старых материалистов, в особенности же их исторические воззрения, стали обязательными для исторических материалистов, для марксистов?

Мне кажется, что те слова Маркса, которые я взял эпиграфом, призывают к самой критической оценке исторических экскурсов естественно-научных материалистов, хотя бы за ними имелась и двухтысячелетняя давность.

А затем подойдем к делу чуточку ближе. Вторая глава „Людвига Фейербаха" Энгельса начинается выяснением того, как возникло представление о бессмертии души. Его объяснения можно признать недостаточными, даже неудовлетворительными. Но сейчас дело не в них, а в следующих за ними строках. Энгельс пишет: „на этой ступени развития оно (представление о бессмертии души) является не утешением, а неотвратимым роком; довольно часто,

напр., у греков, бессмертие души считалось положительно несчастием".

Поразительно верное замечание. Для христианства (как, пожалуй, и для буддизма) тоже правильнее было бы говорить не о „страхе смерти", а скорее о „страхе жизни",—страхе „загробного" существования. В христианстве он играл куда более „дисциплинирующую" роль, чем страх смерти. Точно также известная часть интеллигенции в настоящее время заново „создает богов" не из „страха смерти", а благодаря испугу перед жизнью. Этот испуг оставляет перед ней только два убежища: или бог, —или самоубийство. Смерть нестрашно сравнению с жизнью: вот в какой обстановке происходит воскресение богов.

Если тов. Покровский скажет, что этот испуг перед жизнью порожден смертью, только не смертью особи, а смертью класса, то он тем самым сдаст свою позицию и отступит от „двухтысячелетней традиции материализма".

Если он скажет, что напрасно я беру примеры из области современной религиозной жизни, и что они не имеют касательства к предмету спора, то я просто напомню, в чем я видел ошибку тов. Покровского. Я ее видел, во-первых, в том, что „страх смерти" лежит для него в основе не только возникновения, но и всей истории религии; и, во-вторых, в том, что он придал этому „страху смерти" „внеисторический, надъисторический, почти биологический характер".

Насколько был далек Энгельс—не правда ли, тоже материалист?—от воззрений тов. Покровского, лучше всего показывают следующие строки: „удручающее (удручающее! Подчеркнуто мною. И. С.) представление о личном бессмертии обязано своим существованием не религиозной потребности в утешении, а всеобщей ограниченности знаний; люди просто не могли решить вопроса: что делается после смерти тела с душой, существование которой они допустили?".

Значит, Энгельс находит, что удручает не мысль о смерти, не страх смерти, а как раз наоборот: представление о личном бессмертии.

Это—нечто прямо противоположное „материализму"т.Покровского.

Боюсь, не произошла ли с тов. Покровским досадная ошибка. Не материализм, естественно-научный или исторический, должен исходить из страха смерти в объяснениях того, как возникли и держатся религии. Это—не материалистический, а скорее религиозный способ объяснения и воздействий. Но для нас недостаточно убедительно то, что думают и говорят о себе сами религии.

Чтобы выяснить метод Маркса в его применении к изучению религии, достаточно будет немногих строк.

„В религии люди превращают свой эмпирический мир в лишь мысленно представляемое существо, которое, чуждое, противостоит им. Объяснения этому отнюдь не следует искать в „самосознании“ и тому подобных пустяках (Faseleien—пустых фразах), а во всем существовавшем до сих пор способе производства и обмена, который столь же независим от его (Штирнера) понятия, как изобретение сельфактора и применение железных дорог—от философии Гегеля. Раз Штирнер хочет говорить „о сущности“ религии, т.-е. о материальной основе этого чудовища (Unwesens), то он должен искать ее не в „существе человека“ и не в предикатах бога, а в том мире, который находит каждая ступень религиозного развития“ („Святой Макс“).

„Уничтожение религии, как иллюзорного счастья народа, есть требование его действительного счастья. Требование избавиться от иллюзий относительно его положения есть требование избавиться от положения, которое нуждается в иллюзиях. Итак, критика религии есть в ее ядре критика юдоли страданий, ореолом которой служит религия“.

Но, быть может, жизнь превращается в юдоль страданий вследствие смерти или страха смерти?

„Критика религии оканчивается учением, что высшее существо для человека—сам человек, следовательно, категорическим императивом: ниспровергнуть все отношения, в которых человек является приниженным, порабощенным, оброшенным, презренным существом“ (Aus dem literarischen Nachlass, том I, стр. 385—392. „К критике Гегелевской философии права“).

Все это—из работ Маркса, относящихся к сороковым годам. А вот выписка из „Капитала“, из его первого тома: „Религиозное отображение действительного мира вообще может исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собою и с природой“ („Капитал“, том I, М. 1920, стр. 48).

Тов. М. Н. Покровский запротестует и осыплет меня едкими замечаниями. Вот, скажет он, пошел человек в теоретический журнал марксизма и не нашел ничего лучшего, как только преподносить вещи, новизна которых была бы сомнительна даже для порядочного марксистского кружка второй ступени!

Однако, я очень просил бы запомнить приведенные мною цитаты, в особенности две последние, и сопоставить с ними заключительные строки статьи тов. Покровского. „Отрицание страха смерти,—пишет он,—еще долго будет делом борьбы,—борьбы все более и более успешной, по мере все новых и новых побед науки над смертью. И

только **окончательная** победа вырвет почву из-под ног у религии **навсегда**" (подчеркнуто у тов. Покровского).

Исторический материализм: корни религии—в том мире, который находит каждая ступень религиозного развития, в способе производства и обмена, в производственных отношениях, принижающих, порабощающих человека.

Тов. Покровский: корни религии—в страхе смерти.

Исторический материализм: окончательно религия уничтожится ниспровержением общественных отношений, принижающих, порабощающих человека, окончательной победой пролетариата.

Тов. Покровский: окончательно религия уничтожится окончательной победой... науки над смертью.

Исторический материализм: строя коммунистическое общество, борясь за него, вы идете к окончательной разделке со всякой религией.

Тов. Покровский... А в самом деле, что должен тут сказать тов. М. Н. Покровский? Сдается, что логика требует такого заключения его статьи: „Только окончательное разрешение проблемы омоложения вырвет почву из-под ног религии навсегда".

Но чтобы он ни сказал, уже и сказанного им достаточно. Трудно представить себе более полный разрыв—не с „двутысячелетней традицией материализма", а с историко-материалистическим методом. И нельзя представить себе более полной противоположности тому революционному контексту, в котором у Маркса и Энгельса всегда стояла борьба с религией.

II.

В то время, когда тов. Покровский писал свой „Очерк истории русской культуры", наука еще и в громадном отдалении не видала того „древа жизни", вкусив от которого люди станут „бессмертными, как боги". Следовательно, перспективы борьбы с религией должны были представляться тов. Покровскому достаточно безнадежными. Мне кажется, что наука и теперь еще не увидала этого древа. Тов. Покровскому дело представляется в ином виде, и потому его статья заканчивается утешительным аккордом, правда, чуточку в духе чеховских персонажей: вот, дайте срок, повремените, люди вкусят от древа жизни, и тогда почва из-под религии будет вырвана навсегда.

В только что упомянутом „Очерке истории русской культуры" мы находим систематическое изложение историко-религиозных воззрений тов. Покровского. Методологические соображения даны в I выпуске, на стр. 16—17. Указав, что „право в конце концов всегда опирается на материальную силу", но что „ни один режим в мире

не устоял бы сколько-нибудь продолжительное время, если бы ему на каждом шагу приходилось обращаться к материальной силе", тов. Покровский продолжает: „В большинстве случаев бывает не так: в большинстве случаев стараются выработать в подвластных „охоту к повиновению", командующие классы стараются добиться своего „добром, а не жестокостью". „При этом воспитании подвластных" в духе кротости и смирения",—правильно утверждает тов. Покровский,— главную роль играет религия,—необходимое дополнение права и государственной организации".

До сих пор мы остаемся в пределах исторического материализма: его понятий, его методов. Но отсюда тов. Покровский делает крутой поворот к материализму, возглавляемому, скажем, „Титом Лукрецием Каром". Он пишет (отдельные слова, за исключением особо оговоренных мест, подчеркнуты мною):

„По своему происхождению религиозные эмоции не связаны ни с хозяйством, ни с правом: в основе религии лежит факт, почти столь же физиологический, как потребность питания,—страх смерти".

Допустим, что это так. Предположим даже, что „религиозные эмоции" не были чужды зоологическому предку человека. Можно было бы припомнить, что некоторые историки религии начинают дело с экскурсов в область собачьей психологии, и что Анатоль Франс дал составленный с обычным для него тонким остроумием собачий катехизис или символ веры, удивительно напоминающий во многих частях человеческие символы веры и катехизисы („Мысли Рике"). Согласимся, что религиозные эмоции почти столь же „изначальны" для человека, как половые эмоции. Но что же из этого следует?

Для тов. Покровского следует очень многое,—все. „Это чувство,— пишет он,—историку культуры приходится принять, как данное, и в этом широчайшем смысле религия, конечно, есть „частное дело каждого"; ей место не в истории культуры, а в психологии".

Применяя метод тов. Покровского, следует сказать и так: „Это чувство—половые эмоции—историку культуры приходится принять, как данное, и в этом широчайшем смысле половая любовь, конечно, есть „частное дело каждого"; ей место не в истории культуры, а в психологии".

Правильны ли эти рассуждения? Они элементарно неправильны.

Беспорядочное половое общение, групповой брак, различные формы так-называемого экзогамного брака, моногамия, моногамия у буржуазии, крестьянства, ремесленников, пролетариата, пролетариата босяков и т. д.,—все эти различные ступени не только брака и семьи, но и ступени в развитии половой любви: „фазы любви", как вы-

ражается Мюллер-Лиер, давший такое название и одной из своих книг. Индивидуальная половая любовь, как продукт длинного процесса развития, индивидуальная половая любовь в древней Греции, в древнем Риме, в Италии эпохи Возрождения, вероятные формы любви в коммунистическом обществе,—положительно конфузно напоминать об этом такому превосходному и разностороннему историку, как тов. Покровский, которому нечего искать в популярной литературе марксизма, очень редко выходящей за пределы элементарной грамоты.

„По своему происхождению религиозные эмоции не связаны ни с хозяйством, ни с правом: в основе религии лежит факт, почти столь же физиологический, как потребность питания,—страх смерти. Это чувство историку культуры приходится принять, как данное, и в этом широчайшем смысле, религия, конечно, есть „частное дело каждого"; ей место не в истории культуры, а в психологии".

Тов. Покровский не знает, что эти положения естественно-научного материализма давным-давно отвергнуты. Немудрено, что не знает этого: они отвергнуты, действительно, давным-давно, примерно за четверть века до того времени, как тов. Покровский появился на свет.

В самом деле, вдумаемся в следующие слова:

„Фейербах разрешает религиозную сущность в сущность человеческую".

Как и тов. Покровский, который говорит: „По своему происхождению религиозные эмоции не связаны ни с хозяйством, ни с правом: в основе религии лежит факт, почти столь же физиологический, как потребность питания,—страх смерти".

„Но,—продолжает наш автор, который написал это за четверть века до того времени, как я и тов. Покровский появились на свет,—человеческая сущность не есть нечто абстрактное, живущее в отдельных индивидуумах".

Этого совершенно не знает и тов. Покровский, утверждая: „Это чувство историку культуры приходится принять, как данное, и, в этом широчайшем смысле, религия, конечно, есть „частное дело каждого" (т.-е. вытекающее из чего-то „абстрактного, живущего в отдельных индивидуумах").

В противоположность этому, исторический материализм говорит: „В своей действительности она (человеческая сущность) есть совокупность общественных отношений".

И дальнейшие положения, представляющие развитие уже приведенных, направлены как будто прямо против историко-религиозных воззрений тов. Покровского.

Весь мой ответ тов. Покровскому мог бы свестись к простой перепечатке этих положений.

„Так как Фейербах не вдается в критику этой действительной сущности, то он вынужден:

„1) отвлекаться от исторического процесса (Verlauf), определять религиозное чувство (Gemüt) как нечто самостоятельное" („не связано ни с хозяйством, ни с правом") „и предполагать абстрактный, изолированный человеческий индивидуум" („почти физиологический факт" вместо результатов исторического процесса);

„2) может схватывать человеческую сущность только как „род", как внутреннюю, немую общность, только от природы (bloss natürlich; некоторые русские переводчики не без оснований передают: „чисто-зоологически") связывающую многих индивидуумов" (именно так мы стали бы оперировать, если бы приняли „страх смерти" или половые эмоции, „как данное", и заявили бы, что религии или половой любви „место не в истории культуры, а в психологии").

Наконец, последняя стрела, метко пущенная в историко-религиозный метод тов. Покровского за четверть века до рождения последнего:

„Фейербах (и тов. Покровский) поэтому не видит, что религиозное чувство есть общественный продукт, и что тот абстрактный индивидуум, которого он анализирует, в действительности принадлежит определенной форме общества".

Мне нечего говорить, и тов. Покровский уже давно увидал, что я цитирую Маркса, его тезисы о Фейербахе, написанные в 1845 году и известные буквально всякому марксисту.

Как ни ясно дело, я все же остановлюсь на этих тезисах и постараюсь, пользуясь очень удобным случаем, который дает тов. Покровский, выяснить, каково соотношение между естественно-научным и историческим материализмом, и в каком смысле, а главное в какой мере исторический материализм „принимает, как данное", анатомические, физиологические, психологические и биологические факты. Предмет заманчивый и, насколько я знаю, марксисты мало над ним задумывались, хотя общая линия отчетливо начерчена все в тех же тезисах Маркса.

III.

В психике дикаря, по отзывам всех путешественников, много „ребяческого",—такого, что живо напоминает детей цивилизованного человечества. Он целиком поддается впечатлениям момента, неуравновешен, способен переходить из одной крайности в другую. Его действия имеют автоматический, рефлекторный характер.

Биолог скажет, что наперед следовало ожидать сходства в психике дикаря и цивилизованнаго ребенка: развитием особи вообще

повторяется история вида, и в данном случае развитием ребенка от самого его рождения и до зрелого возраста повторяется история человечества.

Анатом приложит свою руку к этому делу и расскажет, как изменяется с развитием ребенка его нервно-мозговая система. Он покажет, какой сравнительной непосредственностью характеризуются первоначальные связи между центрами восприятий и двигательными центрами, и как с течением времени ослабляется эта непосредственность благодаря тому, что развиваются, растут и крепнут мозговые центры, являющиеся аккумуляторами и конденсаторами нервно-мозговой энергии, варьируются и усложняются связи между нейронами.

Физиолог тоже не останется без работы. Он покажет, какое жизненное значение для ребенка имеет рефлекторный характер многих движений и отправлений. Но для многих случаев непосредственность, характеризующая реакции детского организма на раздражения, не играет ни положительной, ни отрицательной роли в жизни маленького человечка, во многих случаях даже вредна. Она не имеет положительного физиологического значения. Это—рудиментарные явления. Объяснения их надо искать в биологии (или в антропологии, как ее отрасли), т.-е. в прошлой истории человечества или его зоологических предков.

Исторический материалист, — что делать тут историческому материалисту? Молчать? Принять рефлекторность дикаря и ребенка, как физиологический факт? Сказать, что все это нисколько не касается истории культуры, что это—дело психологии?

Но это значило бы принимать „человеческую сущность за нечто абстрактное, живущее в отдельных индивидуумах"; это значило бы „представлять себе ее как „род", как внутреннюю немую общность, чисто зоологически связывающую многих индивидуумов".

И это значило бы забывать, что „в своей действительности человеческая сущность есть совокупность общественных отношений", что перед нами „общественный продукт" и что „тот отвлеченный индивидуум (дикарь), которого мы анализируем, в действительности принадлежит определенной форме общества".

Поэтому первая поправка, которую необходимо ввести в утверждения тов. Покровского, будет такова: религиозные эмоции должны рассматриваться не в их статике, а в их движении, развитии, т.-е. не просто психологией, не психологией вообще, а, если угодно, генетической психологией, понимая под последней изучение психо-мозговых процессов, как общественного продукта.

Но эта первая поправка опрокидывает все положения тов. Покровского: во всех, и в широчайших, и в самых узких смыслах, место религии—в истории культуры, потому что без истории культуры невозможна никакая генетическая психология.

Но возвращаемся к нашему дикарю, который из абстрактной „человеческой сущности“, из зоологической особи уже превратился для нас в общественный продукт, в создание определенных общественных отношений. Мы уже видели, что быт этого дикаря—область „рефлексологии“. В истолковании развития вида—человечества—исторический материалист должен сделать то же самое, что физиолог для объяснения развития особи от грудного до зрелого возраста. Он должен показать, какое жизненное значение имеет перевес простых рефлексов среди тех общественных отношений, в которых существует дикарь. Он должен показать, дальше, каким образом развитие общественных отношений делает необходимым сужение области простых рефлексов. А это, как мы уже знаем, предполагает, в свою очередь, что совершаются перемены и в анатомическом строении нервно-мозговой системы.

Вот какие безграничные претензии у исторического материалиста. Психологических, физиологических и даже анатомических фактов исторический материализм вовсе не игнорирует. Но он и не принимает их как нечто данное, твердое, жесткое. Он ищет объяснения специфическим формам их развития в общественном бытии человека, в способе производства, в производственных отношениях, в их развитии. Как нечто данное, готовое он берет их от биологии с того периода, когда оканчивается зоологическое прошлое человека и начинается его человеческая история.

Историк культуры берет готовым от биологии человека, как существо, держащееся на двух ногах, способное применять орудия, а затем и делать их. Если мы примем остроумную гипотезу Энгельса, согласно которой именно применение орудий и повело к окончательному и решительному превращению человека в двуногое существо, а его передних конечностей—в хватательный орган, то соответствующий период в развитии человека можно будет признать сопредельным периодом для зоологии и для истории человеческой культуры. Но как только человек твердо стал на задние конечности и превратился в „существо, делающее орудия“, собственно зоологии нечего больше делать. Однако, и историк культуры просто устанавливает, что перед ней—уже человек, и что отныне его история становится в прямую зависимость от способа производства, а способ производства определяется развитием производительных сил, а их развитие определяется уровнем техники. С тем фактом, что человек держится на двух ногах, историку культуры дальше нечего делать,—и ничего плодотворного из этого факта он больше не высосет.

Потому-то я и сказал в „Молодой Гвардии“ (№ 4—5 за 1922 г.), что такие неизменные факты и отношения, как мнимо присущий всем людям на всех ступенях культуры „страх смерти“ или действи-

тельно постоянная потребность в предметах питания, „имеют для историка культуры едва ли большее значение, чем то обстоятельство, что человек шествует по пути развития с самого начала на двух ногах".

Тов. Покровский, хотя и мимоходом, возражает мне, что „для развития материальной культуры, для развития техники, тот факт, что человек ходит на двух ногах, имел колоссальное значение". Чтобы подкрепить свое утверждение, он говорит: „четвероногое или пернатое, если бы оно обладало столь же развитым мозгом, как человек, создало бы совершенно иную технику, создало бы материальную культуру, абсолютно непохожую на нашу" („Под знаменем марксизма", № 9—10, стр. 116).

Возражение бьет мимо цели, потому что тов. Покровский не видит, в какую цель надо бить. А не видит он этого потому, что свято блюдет двухтысячелетнюю традицию естественно-научного материализма и не схватывает тех постановок, какие вопросы культурной истории получили у исторического материализма.

Мое утверждение очень просто. На всем протяжении человеческой истории человек был двуногим животным. А чтобы уразуметь, как его культура могла расти и развиваться, нам требуется, выражаясь языком Плеханова, какой-нибудь нарастающий и развивающийся „фактор". С двуногостью, как неизменным „фактором", тут ничего не поделаешь.

Разумеется, у „четвероногого" или „пернатого" культура была бы совершенно иная. Изучая их культуру в отличие от человеческой культуры, мы, конечно, должны были бы учесть двуногость человека. Человеку, напр., требуются лестницы и лифты, совершенно излишние для „пернатых". Положительно дух захватывает, как подумаешь, насколько отличалась бы по этой причине архитектура „пернатых" от нашей архитектуры. Но с техникой сухопутного и водного транспорта у них было бы слабо, очень слабо.

Однако, все это не имеет никакого касательства к предмету спора. Метод изучения культуры пернатых или четвероногих оставался бы тот же самый, как метод изучения двуногой культуры. Получив от биологии, от докультурного, от зоологического прошлого свое пернатое или четвероногое способным „делать орудия", т.-е. безгранично развивать технику, тов. Покровский должен будет рассматривать всю дальнейшую историю своих пернатых или четвероногих как „общественный продукт". И должен будет сказать: „пернатая" (или „четвероногая") „сущность не есть нечто абстрактное, присущее отдельным индивидуумам. В своей действительности она есть совокупность общественных отношений".

Но возражение тов. Покровского не только бьет мимо цели. Оно

кроме того с неправдоподобной ясностью раскрывает больное место тов. Покровского и показывает, что у него не совсем благополучно не только с историей религии, но и с историей культуры вообще. Он пишет:

„Четвероногое или пернатое, если бы оно обладало столь же развитым мозгом, как человек, создало бы совершенно иную технику, создало бы материальную культуру“ и т. д.

Выходит, что человеческая культура—продукт высоко развитого человеческого мозга.

Отношения перевернуты, в буквальном смысле слова поставлены на голову.

Жалок был по своему анатомическому и внутреннему строению тот мозг, с которым человек вылупился из своего зоологического прошлого. Развитой мозг—общественный продукт. Не развитие мозга лежало в основе развития техники, а как раз наоборот.

Старик Петти говорил: земля—мать всего материального богатства, труд—его отец.

Перифразируя слова Петти, можно сказать: природа—мать человека (и его мозга, так как природа отпустила его из своей мастерской в мастерскую человеческой истории все же не без мозгов в голове), труд—его отец (отец всех приобретений культуры, а вместе с тем и „столь развитого мозга“).

Исторический материализм не знает таких застывших, неподвижных, затвердевших вещей, как „столь развитой мозг“. То отвлеченное пернатое или четвероногое, о котором упоминает тов. Покровский, в действительности принадлежит определенной форме общества.

IV.

Сказать, что в основе человеческого хозяйства лежат физиологические потребности питания и воспроизводства, это значит ничего не сказать, не сдвинуться с места в изучении истории человеческого хозяйства. Хотя бы мы десять и сто раз повторили об этой физиологической основе, мы будем иметь дело только с тем „природным веществом“, которое культура получила готовым от природы-матери, и ничего не поймем ни в динамике, ни в отношениях капиталистического хозяйства. Действительное понимание хозяйства начинается только с того момента, как мы обращаемся к отцу культурного человека, к труду, в процессе которого человек изменяет формы вещества. взятого или усвоенного от природы,—изменяет, воссоздает между прочим и самого себя, превращаясь из Naturstoff и Naturmensch‘а в Kulturprodukt и Kulturmensch‘а (из природного вещества, сына природы, в продукт культуры и в человека культуры,—каждый раз опреде-

ленной культуры или определенной ступени культуры,—в „общественный продукт“ в „продукт“ определенной формы общества“).

Так обстоит дело с несомненно физиологическими потребностями питания и воспроизводства. А в основу религии тов. Покровский кладет факт, который, по его мнению, лишь „почти“ физиологический факт,—„страх смерти“.

„Страх смерти“, это, конечно, страх индивидуального уничтожения данной особи, это страх, который, насколько можно судить по последней статье тов. Покровского, окончательно преодолевается только грядущей окончательной победой науки над смертью, такой победой, которая, надо полагать, даст не иллюзорное, а действительное личное бессмертие („удручающее представление о личном бессмертии“, писал Энгельс).

Но ведь для возникновения такого страха смерти необходимы известные исторические предпосылки. Особь должна настолько выделиться из своей группы и настолько отделять себя от нее, что она должна чувствовать себя особью, личностью, индивидуальностью.

Возьмем стадо одичавших коров или косяк лошадей. Казалось бы, вожак его, бык или жеребец, уже достаточно развился в „личность“, в особь, противопоставляющую себя табуну: в некоторых отношениях это—почти самодержец.

Достаточно известно, как ведут себя такие самодержцы в случае нападения хищных зверей: они—на самых опасных позициях, они, можно сказать, сами лезут в пасть смерти.

Да, конечно, все стадо охватывается страхом уничтожения. Но этот страх обеспечивает не самосохранение особи, а сохранение вида. Поэтому, если уже на то пошло, его правильнее назвать не „почти физиологическим“, а биологическим фактом. Индивидуалистического, личного в нем очень мало или нет ничего. Этот страх превращает быка или жеребца не в „шкурника“, а в героя, которому абсолютно чужда боязнь за свою шкуру.

Странным образом тов. Покровский знает страх смерти только в индивидуалистических, физиологических, филистерских формах,—да простит мне дорогой для меня старый товарищ М. Н. Покровский это выражение. И в соответствии с этим он знает в истории только два способа преодоления смерти и страха смерти: иллюзорный—на путях религии, в прошлом; индивидуалистический, посредством „новых побед науки над смертью“,—в будущем. Мне сдается, что и этот способ окажется не менее иллюзорным, чем первый, и что, следовательно, намечаемое тов. Покровским преодоление смерти стоит религиозного. Во всяком случае, практическая ценность обоих способов для современного человечества совершенно одинакова.

„Страх смерти—почти физиологический факт“. Историку не за-

чем напоминать, какое абсолютное презрение к смерти обнаруживали все племена и народности, у которых разложение родовой сплоченности зашло еще не слишком далеко, с каким полным самозабвением бросались в бой индейцы, готтентоты, германцы, скандинавы, арабы и т. д.

Или тов. Покровский скажет, что эти примеры говорят в его пользу? Может быть, все дело в том, что у этих народностей религия успела выполнить полагающуюся ей работу и, создав иллюзию загробных блаженств, преодолела страх смерти, в особенности смерти в бою?

Но рассуждать так, это значит опять-таки перевертывать действительные отношения, ставить их на голову, безнадежно спутывать действия людей с теми истолкованиями и мотивировками, которые они дают этим действиям, принимать внешнюю видимость явлений за самое их существо.

„В начале было дело". Родовая община стоит на границе зоологического существа и общественного человека. В ней еще много биологической сплоченности. Но и примитивная экономика все еще делает сплоченность безусловной заповедью самосохранения. Биологический страх уничтожения начинает переходить в социальный, родовой страх уничтожения, поскольку Naturmensch, „дитя природы", вещество, полученное от природы, уже превращается посредством труда в „общественный продукт", созидаемый „определенной формой общества". Этот „страх" по своим проявлениям представляет прямую противоположность физиологическому, шкурническому „страху смерти". Религия просто санкционирует, освящает фактические отношения. Личность—только орудие сохранения рода. Самостоятельной ценности она не имеет. Религия всего лишь истолковывала по-своему, почему личности чужд страх смерти. Только и всего, не больше этого!

Тов. Покровский, если бы он не был в плену своей концепции, мог бы порассказать много любопытного о том, как умирали в разные эпохи и в разных классах римского общества, в эпоху итальянского Возрождения, на разных стадиях великой революции в разных слоях французского общества. А потом стоило бы вспомнить „Смерть Ивана Ильича" и Платона Каратаева, смерть в „Хозяине и работнике", описания „мужицкой" смерти у Тургенева, Мопассана и т. д. Действительность бесконечно шире и сложнее, чем „почти" физиологический страх смерти, и религия только в некоторых случаях находится в той или иной связи с этим страхом, и бывает, что „почти физиологический" страх смерти преодолевается без всякой религии,—и без всяких „новых и новых побед науки над смертью", которые в каком-то мистическом будущем должны вырвать всякие корни религии.

С какой бы стороны мы ни подошли к делу, получается один и тот же вывод: 1) тов. Покровский нарушил все требования марксистской методологии, положив в основу всех религиозных верований „страх смерти"; 2) он еще больше нарушил эти требования, придав „страху смерти" внеисторический, надъисторический, почти биологический (как видим, больше того: физиологический) характер.

Что же тут удивительного, если он пришел к таким меланхолическим выводам о путях и судьбах борьбы с религией?

V.

Итак, место религии „не в истории культуры, а в психологии". По своим корням религия лежит вне общества.

Тем не менее религия как-то связывается с обществом. Тов. Покровский пишет: „Но на практике такой изолированной религии, религии Робинзона на его острове мы не встречаем, на практике мы всегда имеем религию „обобществленную", обросшую прочными общественными учреждениями,—неизбежными признаками всякой исторической религии является культ и церковь" („Очерк истории русской культуры", ч. I, стр. 17).

Нельзя сказать, чтобы существо связи религии с обществом определялось достаточно ясно. Что это такое: „обрастание" религии прочными общественными учреждениями? Очевидно, связь мыслится, как более или менее внешняя, механическая, при которой „общественные учреждения" —сами по себе, а „существо религии"—само по себе. Дело приобретает еще более мистический вид вследствие того, что в данном контексте к „прочным общественным учреждениям", повидимому, надо отнести „культ и церковь".

Говоря о религии, тов. Покровский имеет в виду какую-то совершенно абстрактную религию „квинт-эссенцию" религии, своего рода абстрактную идею, возникающую и существующую независимо от грубой действительности.

Перевернув диалектику Гегеля, Маркс пришел к историческому материализму. Тов. Покровский явным образом перепрокидывает исторический материализм. „В начале было дело". В начале были, напр., погребальные обычаи (в смысле просто погребальной практики), затем они затвердели в погребальных обрядах (это культ), а потом на этой почве выросло фантастическое „царство мертвых", „загробный мир" (это уже, если угодно, „вероучение"). Или же еще пример: покойника оставляли с известными припасами, это—исходный пункт в развитии жертвоприношений (культ); с течением времени выделилась профессия, одной из функций которой сделалось принесение жертв (религиозная организация—„церковь"), затем практика жертвопри-

ношений получила истолкование в „вероучении“. „В начале было дело“,—везде и повсюду. И не можем мы мыслить такой религии, которая возникла бы и существовала бы независимо, обособленно от обряда. А обряд предварялся чисто фактической практикой, а эта практика каждый раз находит объяснение в данной „форме общества“.

„Много легче посредством анализа найти земное зерно причудливых религиозных представлений, чем, наоборот, из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы. Между тем последний метод есть единственно материалистический, а потому научный метод“ („Капитал“, т. I, по изд. 1920 г., стр. 336).

Тов. Покровский ограничивается тем, что он просто отыскивает земное „ядро“ в облачных построениях религии, и этим для него исчерпывается отношение религии к реальным жизненным отношениям (религия всего лишь „обрастает“ „прочными общественными учреждениями“). Непосредственно после приведенной цитаты он пишет:

„Если право вынуждает повиновение себе страхом материальных кар, религиозные учреждения добиваются той же цели страхом кар „нездешнего мира“, тем более страшным, чем он таинственнее и непонятнее. Лежащий в основе религии мистический страх культивируется здесь с общественными целями—религиозная организация является особой системой господства, дополняющей светскую систему господства—государство. Оттого в древнейшем государстве право и религия тесно переплетены друг с другом и правовые предписания часто являются прямо в виде заповедей свыше“.

На „почти физиологической“ основе выросла религия. А так как человек все же не был одиноким Робинзоном на необитаемом острове, то она „обросла“ „прочными общественными учреждениями“, обзавелась культом и церковью. В то же время—на этот раз из реальных жизненных отношений—развилась светская система господства, государство. Религия была просто **использована** для того, чтобы выработать в подвластных „охоту к повиновению“. Этим для тов. Покровского исчерпываются все связи религии со способом производства, с общественными отношениями [1]).

Но тов. Покровскому кажется, что он уже слишком сильно оторвал религию от ее „почти физиологической“, внеобщественной, индивидуалистической основы, на которой она остается „частным делом каждого“, а „каждый является своего рода Робинзоном“. Поэтому, едва сказав несколько строк об использовании (только об использовании!) религии с общественными целями, он спешит опять возвра-

---

[1]) Какой скудной и слабой окажется с такой точки зрения связь религии с греческим обществом гомеровской эпохи!

титься к своей религиозной робинзонаде и пишет: „но, в то же время, повторяем, по своему происхождению религиозная организация (уже и религиозная организация! Но что же в таком случае остается на долю общества, на долю человека, как „общественного продукта“? И. С.) представляет собою нечто самостоятельное: при чем, раз переплетясь с политикой, религия может быть использована и против данного государственного строя—в угоду строю будущему. Религия может быть, при случае, и революционным фактором“.

Выписывая эти строки, я радуюсь одному: меня вообще не будут экзаменовать и, в частности, не будут экзаменовать по „Очерку“. Провалился бы с треском! Т.-е., конечно, мог бы заставить себя зазубрить все методологические соображения тов. Покровского, но усвоить их, т.-е. связать со своими общими воззрениями на развитие человеческого общества и, связав с ними, изложить собственными словами,—нет, это было бы выше моих сил!

Религия вступает в отношения к обществу, только переплетаясь с политикой? Лишь постольку, поскольку „командующие классы стараются выработать в подвластных „охоту к повиновению“? Так, что ли? Из общего содержания стр. 16—17 выходит, что именно так. Осталось вне поля зрения такое,—право же, очень существенное!—звено, как связь религии с „способом производства“, с человеком, как „общественным продуктом“: остался вне поля зрения, выражаясь старым языком, „базис“, и религия приведена в связь только с „надстройкой“.

Но и это связывание приобретает у тов. Покровского какой-то чисто механический характер. Две точки, поставленные у него после слов „нечто самостоятельное“, очень знаменательны; вторая часть фразы становится, по мысли автора, подтверждением, иллюстрацией первой половины. „Почти физиологически“ страх смерти создал религию, а существующая система господства возьми да и прицепи к ней политику. Но так как религиозная организация—нечто самостоятельное, то ее можно переплести и с противоположной политикой, использовать ее против данного государственного строя, превратить в „революционный фактор“.

При чем тут „относительная самостоятельность“ религии? Лолларды и индепенденты в Англии, гуситы в Богемии, Томас Мюнцер в Германии,—во всех этих случаях религия сделалась „революционным фактором“ не потому, что вообще-то она представляет „нечто самостоятельное“, и лишь механически была пристегнута к общественным целям: она оказалась революционной только потому, что в указанных случаях была идеологией революционных классов и слоев. А революционная идеология приобрела религиозный характер просто потому, что все общество, расплывчато выражаясь, еще не вышло из средневекового периода своего развития.

Приведенные примеры иллюстрируют как раз полную **несамостоятельность** религии. И революционным и контр-революционным „фактором“ она становится в силу не своей „самостоятельности“, а именно всесторонней зависимости от всех общественных отношений.

С этой точки зрения между религией и наукой нет различия. В средневековую эпоху религия—универсальная идеология, она объемлет и науку феодального общества. Поскольку развивается буржуазия, т.-е. общество выходит из средневековья, оно создает свою науку, во многих областях закладывает основы современной науки, противопоставляет ее феодальной (преобладающе схоластической, монашеской, поповской, религиозной) учености, придает науке столь же революционный характер, как она сама была революционна в ту эпоху.

Все эти „переплетения“, „обрастания“ и внешние „использования“ религии потребовались тов. Покровскому исключительно потому, что он, изгнав религию из истории культуры, отвел ей место, пожалуй, даже не в психологии, а в какой-то мистической области [1]).

VI.

К сожалению, тов. Покровский—мыслитель последовательный. Он не только создал свой „почти физиологический“ метод для изучения религии: он, к несчастию, и применяет этот метод к истории религиозных воззрений в России. **К сожалению, к несчастью** для русских читателей: как и следовало ожидать, получилась неприемлемая для марксиста история, получилась история, в которой мар-

---

[1]) „Основа роста населения, брака и семьи—чисто физиологическая“. Но сам же тов. Покровский („Очерк“, ч. 1, стр. 25 и 60) возражает тем буржуазным ученым, которые видят в росте населения „естественный фактор, не зависящий от социальных условий“. Совершенно правильно он говорит: „размножение зависит именно от социальных условий“. В качестве иллюстрации он напоминает тот факт, что „бедняки размножаются гораздо быстрее, чем богачи“, и что крестьяне размножаются гораздо медленнее, чем рабочие“. Он подчеркивает: „не рост населения определяет развитие хозяйства, а наоборот—от развития хозяйства зависит рост населения“. „Совершенно „естественный“, „физиологический“ процесс размножения мы можем найти только в животном мире, а не в истории“,—говорит тов. Покровский, очевидно, вспоминая известное положение Маркса об абстрактном законе населения, действующем только в мире животных и растений, да и здесь лишь постольку, поскольку сюда **исторически** не вмешивается человек.

Не сомневаюсь, что тов. Покровский, поставив вопрос о развитии брака и семьи и о том, что Мюллер-Лиер называет „фазами любви“, не пошел бы путем робинзонад и не стал бы говорить о том, будто брак всего лишь „обрастает“ „прочными государственными учреждениями“.

Ну, а вот религия,—даже тов. Покровский, будто бы сводя ее вниз, не к общественным, а „почти к физиологическим корням“, возводит ее на внеобщественную и надобщественную высоту. И трудной же станет борьба с религией даже в недрах марксизма, если марксистский метод с самого начала будет заявлять о своем банкротстве перед ней!

ксист найдет только некоторые не бесполезные факты, но не найдет точки зрения, позволяющей эти факты по-марксистски комбинировать и упорядочивать.

В основу всего религиозного развития России тов. Покровский кладет „эволюцию религиозных представлений“,—именно так и называется отдел во второй части „Очерка“ (стр. 1—99), посвященный этому предмету. „В начале была идея“,—саморазвивающаяся идея,—и лишь затем она „обрастала“ „прочными общественными учреждениями“ и „переплеталась“ с ними. Что это так, покажет беглый обзор основных построений тов. Покровского. „Страх перед покойниками есть не что иное, как особая форма страха смерти“ („Очерк истории русской культуры“, ч. II, стр. 4, 5, 9). С христианством на Русь явилось монашество. Однако, со своей психологической стороны монашество не имеет в себе ничего специфически христианского: оно — просто особая форма аскетизма, элементы которого имеются в системе „первобытных верований“ вообще. Зарождение аскетизма следует связать с теми запретами, которые у историков культуры получили общее название табу и которые имеют многочисленные точки соприкосновения с культом мертвых, анимизмом и т. д. (32, 33—37). Табу, это— уже начало поста, а пост есть особая форма жертвоприношения. Аскетическими подвигами человек приобщается к божеству и вместе с тем приобретает силу чудотворения (38).

Раз развившись в таком порядке, „аскетизм становится объективным признаком жреческой касты. Иными словами, аскетизм лежит в основе иерархии, столь характерной для средневекового христианства“ (39). Таким же образом возник и целибат (обязательное безбрачие католического духовенства) (41).

Яснее, определеннее нельзя выразить, что средневековая церковная иерархия порождена не отношениями феодального общества, а именно „эволюцией религиозных представлений“.

Читатели, конечно, помнят, что на том же круге явлений останавливается и Каутский в своих „Предшественниках научного социализма“ (том I). Он ищет объяснения им не в религиозном мышлении, а формы религиозного мышления выводит из форм бытия средневекового общества: аскетизм—из классовой психологии мелкой буржуазии и отщепенцев из господствующих классов, целибат— из отношений собственности. В данной связи для нас неважно, правильны или неправильны конкретные объяснения, которые даны у Каутского. Существенно одно: его подход к делу, его метод—„единственно материалистический, а потому единственно научный метод“, как единственно удовлетворяющий тем требованиям, которые выставлены Марксом в приведенной выше цитате.

Но тов. Покровский идет своими путями и в истории средневе-

ковых ересей. Не социальная, а индивидуально-религиозная психология. Не „общественный продукт“, а действительно Робинзон. Только случайные упоминания о том общественном фоне, на котором развертываются религиозно-психологические процессы, без ближайшего определения того, какая именно внутренняя связь существовала между фоном и этими процессами.

На протяжении всех средних веков принимались самые решительные меры „для поддержания аскетического совершенства клира“. Этого требовали и „народные массы“. „Реформа отвечала глубоким убеждениям средневековых христиан,—когда она не удалась, в конце концов, и аскетический идеал духовенством не был достигнут, это дало сильный толчок к развитию средневековых ересей, пытавшихся осуществить аскетический идеал вне церкви“ (41).

Борьба в церкви для тов. Покровского есть борьба идеологий, а не каких-либо реальных интересов. И даже не идеологическая борьба и вообще не борьба: церковь тоже старалась осуществлять аскетические идеалы. Это—уход из организации, бессильной осуществить глубокие убеждения всех средневековых христиан.

Тов. Покровского интересует только преемственность религиозных идей. Упомянув мимоходом, что „сектантская теория должна была дать объяснение сектантской практике, а не наоборот“ (59), он в действительности дает только очерк абстрактной религиозной психологии, отрешенной от движения общества: манихеи, гностики, богомилы, патарены, катары, стригольники, „жидовствующие“, хлысты, скопцы, раскол (46—56). Здесь мы встречаем такие способы объяснений, как, напр., следующий: „раскольники бежали не преследований — их они не боялись, а осквернения“ (54). Но откуда такая религиозная психология? В конечном счете от гностиков. Отношения ставятся на голову! Остановившись на критике „никониан“ у Аввакума и его современников, тов. Покровский пишет: „Итак, „никониане“ это представители материального мира, т.-е. диавола; сторонники старой веры—это люди „духовные“, представители высшего, нематериального начала. И весь раскол, взятый с этой, наиболее существенной (подчеркнуто мною. И. С.), его стороны, представляется грандиозной реакцией против „омирщения“ русской церкви XVII века“ (55).

Все объяснение раскола резюмируется в следующих словах: „упадок аскетической морали, никогда не стоявшей высоко в восточных церквах, в русской церкви XVI—XVII столетий перешел за пределы терпимого в среде, продолжавшей исповедовать аскетический идеал. Нужно было им расстаться с этим идеалом,—но это выводило уже за пределы средневекового христианства вообще, — или отчаянным усилием вернуть заблудшую иерархию к исполнению своего долга“ (56).

Согласимся, что раскол наносил удары в этот пункт, — как его же избрала для своих нападений Реформация на Западе, которая, однако, пошла противоположным путем и отвергла самый аскетический идела (67). Знамя, под которым идет борьба, до сих пор у марксистов не было принято смешивать с объектом борьбы, и то, как борющиеся объясняют свои действия, их мотивы, с причинами действий.

На стр. 59 тов. Покровский обращается к выяснению социальной стороны „гностического движения". Он признает, что „у аскетизма вообще, православного или „еретического", должна быть общая социальная почва или по крайней мере нечто общее в социальной области". Сопоставив ряд фактов, он признает, что „аскетизм захватывал своим влиянием не столько город, сколько тот торгово-промышленный класс, который мы в свое время отметили, как класс ремесленников, и который был первым общественным классом в настоящем смысле этого слова" (61). Читатель ожидает, что сейчас начнется выяснение, как специфическими формами бытия ремесленников, средневековых купцов, „сельской мелкой буржуазии" определились аскетические формы их сознания. Ничего подобного!

Вскрыв земное зерно в заоблачных построениях религии, он спешит оторваться от реальных жизненных отношений и опять уходит в туманную область религиозной психологии. „Земное зерно" потребовалось ему всего лишь для обоснования буквально следующего общего вывода: „аскетизм так же характерен для городского хозяйства, как культ предков для эпохи „большой семьи" (я подчеркиваю этот „культ предков", к нему еще придется возвратиться впоследствии. И. С.). „В основе обоих религиозных циклов лежал анимизм; для обоих религия носила объективный характер, сводилась к ряду формальных требований и внешних действий. Оттого в народной массе и могла сосуществовать рядом вера в домового и почтение к подвижникам—при чем чтимого подвижника иногда призывали выгонять чужого домового, как это было с Феодосием Печерским. Но они разрабатывали разные стороны обширного анимистического круга представлений, и в своих последних выводах аскетизм уже вышел за пределы материалистического анимизма — к анимизму идеалистическому. А от него был уже один шаг до субъективного понимания религии" (62. Ср. 93—99: там то же быстрое бегство от социальной стороны к абстрактно-религиозной психологии).

Но почему в сфере городского хозяйства разрабатывалась одна сторона „анимистического круга представлений", а вне его—другая, откуда все это, тов. Покровский ни на этих, ни на дальнейших страницах не упоминает ни словом. Хотя он и признал „социальную сторону гностического движения" интересной (59), однако не дал читателю никакого ключа к ее выяснению. А если на стр. 65 бегло

упомянуто, что „протест против монастырского землевладения вдохновлялся резко-аскетическими тенденциями“, то это ничего не нарушает в процессе саморазвития религиозной идеи, а лишь вносит в него некоторый колорит места и времени: говоря словами тов. Покровского, „изолированной религии, религии Робинзона на его острове, мы нигде не встречаем“.

В общем получается так, что не желание захватить монастырские земли придало особую жизнь „резко-аскетическим тенденциям“, а как раз наоборот. До сих пор марксисты мыслили действительные соотношения по другому. До сих пор им казалось, что требование аскетизма для иерархии должно было приблизить мирян к церковным землям.

Очень хорошо автономность религии выражена тов. Покровским на стр. 75. „Протестантизм сделался исходною точкою могучих общественных движений, благодаря внешним условиям — социальным и экономическим, но проявить себя в этой сфере толкала его внутренняя его логика. И не будь мюнстерского восстания или индепендентской революции, последовательные протестанты все равно дошли бы до столкновения с существующим порядком — только их выступления остались бы делом маленьких кружков и групп, а не народных масс“.

Ну, разве же это—историко-материалистический метод марксизма?

„Внутренняя логика протестантизма“, саморазвитие религиозной идеи привело бы последовательных протестантов к столкновению с существующим порядком.

Мы до сих пор мыслили иначе. Пусть новые идеи, приводящие к отрицанию существующего порядка, появляются в самых маленьких группах: ничтожность этих групп не заставит нас отказаться от поисков материальных корней этих идей в условиях существования этих групп. Очевидно, тот строй общественных отношений, религией которого был католицизм, для них начал отходить в прошлое. Очевидно, средневековье в некоторых пунктах дало трещину,—и как раз в этих пунктах стали появляться ереси.

Для тов. Покровского „внешние условия, социальные и экономические“,—только некоторый аксессуар, обусловливающий лишь размах религиозных движений, но не самые религиозные идеи. „Существо религии“ тов. Покровского принципиально оторвано от существа общественного человека.

VII.

Религия у тов. Покровского характеризуется не менее империалистическим захватом, чем „страх смерти“. Она лежит в начале познания,—можно сказать,—открывает познание... И напрасно тов. По-

кровский говорит, что, раз возникнув, религия „обрастает прочными общественными учреждениями“. У него скорее выходит так, что религия же создает и общественные учреждения, лежит, напр., в основе отношений власти и подчинения.

Прежде всего о начале познания.

„Религиозные идеи были первыми попытками человеческой мысли обобщить и понять окружающее. Эта мысль ранее всего ухватилась за то, что было всего менее понятно, всего более таинственно. Если, по справедливому замечанию греческого мыслителя, в корне всякой философии лежит любопытство, то в корне самого любопытства всегда лежит очень сильная эмоция: а что может дать более сильную эмоцию, чем вид смерти? Когда человек начал рассуждать о вещах более обычных, религиозное мышление вошло уже ему в плоть и кровь, новые мысли входили в готовый уже кадр твердо укоренившихся религиозных представлений. И если при помощи религии человек раньше всего „понял“ мир, то всякое дальнейшее понимание приходило к нему через религию“ („Очерк“, часть II, стр. 100).

Стоит вчитаться в эти строки, чтобы разом понять весь изъян основных построений тов. Покровского. Он предполагает человека с современной психологией, который с самого начала входит в мир с озабоченно нахмуренным челом и с глубокомысленно приставленным пальцем ко лбу; человека, который движется „любопытством“, который резонерствует („рассуждает“) и перед „видом смерти“ окончательно останавливается с разинутым от изумления ртом. Форменная робинзонада!

Тов. Покровский совершенно упустил из виду, что человеческая мысль „раньше всего“ ухватилась не за то, „что было менее всего понятно, всего более таинственно“ и т. д. „Раньше всего“ человек понимал мир не при помощи религии, а при помощи труда, при помощи труда, изменяющего внешние условия и подчиняющего их человеку. „Раньше всего“ человек начал „понимать мир“ при помощи своего „способа производства материальной жизни“. Плод, сбитый палкой, не летит вверх, а падает на землю; от удара камнем некоторые камни разбиваются по ровным плоскостям; под кокосовой пальмой время от времени можно найти кокосовые орехи: разве же это не понимание мира, приходящее через труд? И разве оно не раньше всякого религиозного понимания, не стоит на границе зоологического человека? По обыкновению хорошо и кратко это выражено Плехановым: „Человек побуждается к размышлению главным образом теми ощущениями, которые испытывает в процессе своего воздействия на внешний мир“.

„Главный недостаток всех существовавших доныне материали-

стических теорий состоит в том, что предмет, действительность, область чувственного опыта (Sinnlichkeit) рассматривается только в форме объекта или воззрения, но не как человеческая чувственная деятельность, не как практика, не субъективно... Поэтому он только теоретическое отношение рассматривает как истинно-человеческое отношение".

Эти слова написаны Марксом как будто не только о Фейербахе, но также и о тов. Покровском.

Переходя от религии к политической идеологии, тов. Покровский ставит вопрос: „Что заставляло одного человека беспрекословно повиноваться другому? Экономическое превосходство первого? Но в первобытном обществе экономически люди слишком похожи друг на друга". Сначала вопрос сводится как будто к тому, „почему люди соглашаются признавать т о г о и л и д р у г о г о из себе подобных за „начальство" (100—101). Но ответ дает нечто иное, бесконечно более широкое. Рассказав о том, как сын умирающего старшины или вождя на Новых Гебридах принимает в себя отцовское ehéha, его дух, тов. Покровский продолжает: „Жители о. Ниас блестяще разрешили задачу о происхождении наследственной власти—и вообще всяких наследственных прав и преимуществ,—задачу, над которой напрасно ломали голову сотни средневековых и новейших юристов. Но ehéha объясняет нам п р о и с х о ж д е н и е н е т о л ь к о н а с л е д с т в е н н о с т и в л а с т и, а и с а м о й в л а с т и" (101—102).

Действительно, только упрямые чудаки и педанты могут ломать себе голову над такими вопросами! Все очень просто, проще простого: вдохнул в себя дух умирающего, его ehéha,—и „согласие" признавать за „начальство" обеспечено, и власть вообще, наследственная власть в частности уже готова.

В одной из своих блестящих статей Плеханов в свое время показал, что подобного рода „объяснениями" Фюстель-де-Куланж перевернул фактические отношения античного общества. Теперь тов. Покровский от Плеханова идет назад, к де-Куланжу, и постольку на него падают все замечания Плеханова.

Скучно, но приходится еще раз повторить, как мыслит марксист все эти соотношения. „Реальные жизненные отношения" выдвинули и власть, и ее наследственную передачу. И лишь постольку, поскольку они уже „произошли", религии оставалось своими обрядами закреплять складывающиеся отношения.

Конечно, тов. Покровский упоминает, что „экономика лежит в основе общественной дисциплины" („Очерк", ч. II, 100—101) и отсылает читателя к стр. 48—51 первой части „Очерка". Но упоминание и здесь остается мимолетным простым упоминанием, а указанные страницы ничего не дают для выяснения экономических корней вла

сти и ее наследственности. Религия остается силой, созидающей власть.

Но религиозная „идея“ играет у тов. Покровского роль первопричины не только на начальных ступенях человеческой культуры. Она должна дать ему ключ и к пониманию борьбы между духовной и светской властью в России XII—XVII веков.

Не движение общества, не развитие „реальных жизненных отношений“, не нарастание и расщепление функций объясняет для тов. Покровского самое разделение власти на духовную и светскую, появление духовных на ряду с светскими феодалами.

Мы уже видели, что, по мнению тов. Покровского, „аскетизм лежит в основе иерархии („Очерк“, ч. II, стр. 39). На стр. 105 он повторяет это утверждение в еще более решительной форме: „аскетизм впервые положил начало отделению светской власти от духовной“. А дальше он рассказывает о том „культе“, предметом которого был московский царь: земные поклоны, снимание шапки перед его жилищем и т. д. Все это для тов. Покровского—выражения „религиозного почтения“ (105—107).

Историк культуры не может так ставить вопросы. Для него дело решается тем элементарным соображением, что, раньше чем воздаваться богам, известные формы почестей сначала должны были воздаваться людям.

А с другой стороны, сказать, что на царя были перенесены религиозные обряды и религиозные церемонии, это все равно, что ничего не сказать: это значит остановиться именно там, где только должно начаться действительное объяснение. Историк русской культуры должен был показать, каким образом отношения реальной жизни поставили царскую власть в такое положение, что она могла использовать в своих интересах религиозную идеологию и окружить себя мистическим ореолом. Для тов. Покровского „в начале была идея“ (см. стр. 108—117). В одном месте тов. Покровский обмолвился правильной мыслью: „наиболее логической формой патриархального абсолютизма является таким образом теократия“ (114). Вот и надо было показать, как развился патриархальный абсолютизм, а не выводить его из теократии. Но у тов. Покровского эта мысль осталась без развития и применения.

„В начале была идея“,—религиозная идея,—и именно из нее вытекала вся борьба между духовной и светской властью. „Невозможность совершать таинства была барьером, которого не могла сокрушить средневековая политика: и не трудно было предвидеть, что рано или поздно аскетическая иерархия использует этот барьер, чтобы себя поставить на первое место,—оставив государственной власти лишь второе“ (115. См. стр. 116—117). Если бы дело шло только об исполь-

зовании", с этим можно было бы не спорить. Но несчастье в том, что, кроме борьбы идей, тов. Покровский ничего не дает в отделах „Очерка", останавливающихся на соотношении духовной и светской власти.

„Как нельзя судить о личности на основании того, что она о себе думает, так нельзя судить о таких эпохах переворота по их сознанию, а, наоборот, следует выяснять это сознание из противоречий материальной жизни, из конфликта, существующего между общественными производительными силами и производственными отношениям" (К. Маркс, „К критике политической экономии").

Или, что вплотную подводит нас к предмету спора: „иерархия—идейная форма феодализма—политическая форма средневековых производственных отношений. И лишь существованием этих практических материальных отношений объясняется борьба феодализма против иерархии; и само собой исчезает то понимание истории, которое слепо принимает на веру иллюзии средних веков, использованные императором и папой в борьбе друг против друга".

Это—не из какой-нибудь новой критической статьи, направленной против религиозных концепций тов. Покровского. Нет, это из „Святого Макса", из критики учений Штирнера, написанной Марксом три четверти века тому назад.

В своей статье („Под знаменем марксизма", № 9—10, стр. 118) тов. Покровский посылает мне упрек за то, что его „Очерк истории русской культуры"—„отреченная книга" для меня, и что я „долго тщательно избегал даже называть ее на страницах своих брошюр и статей по истории религии".

Я принимаю этот упрек. И читатели, конечно, видят, почему „Очерк" в тех его частях, которые касаются религии, действительно должен оставаться „отреченной книгой" для всякого марксиста. Я охотно ссылаюсь на Липперта, Спенсера, Шурца и т. д., именно потому, что они буржуазные ученые, не марксисты. Я прямо оговариваю это, и положение для читателя получается простое и ясное.

Но что прикажете делать, когда такой выдающийся теоретик, как тов. Покровский, написал столь немарксистские главы о религии? Недопустимо отмахнуться от его общей концепции какой-нибудь коротенькой оговоркой. Значит, единственный выход заключался в том, чтобы помолчать о его книге, пока отрыв от Москвы и от связанных с нею постоянных работ не дал мне возможности обстоятельнее заняться его построениями. В дальнейшем я уже могу отмечать его работу,—разумеется, с ссылкой на эту статью.

Тов. Покровский указывает, что та глава его „Очерка", около которой идет спор, „в основном воспроизводит лекции... читавшиеся зимою 1897—1898 годов".

В этом—его несчастье. И наше, марксистов, общее несчастье в том, что мы вынуждены перепечатывать прежние книги, иногда совершенно не заглядывая в них, а в лучших случаях—ограничиваясь маленькой „реформой“ там, где требуется „революция“, где безусловно необходим полный революционный переворот. Как тяжело бывает выпускать в неизменном виде работы, написанные даже всего какие-нибудь 4—5 лет тому назад! Но на переработку нет времени. И уже совсем нет времени на то, чтобы во многих пунктах, и часто очень существенных, заново подойти к делу и, разрушив старое, построить на расчищенном месте новое.

Несчастье же тов. Покровского в том, что он в основном воспроизводит концепцию, составившуюся у него 25 лет тому назад, когда он крайне оригинальным путем шел, но еще далеко не пришел к марксизму. У него не было времени критически пересмотреть свои историко-религиозные воззрения, хотя это бесконечно больше идеалистические, но отнюдь не историко-материалистические воззрения.

VIII.

От журнальной статьи тов. Покровского мы ушли к его „Очерку истории русской культуры“. Но теперь надо еще остановиться и на журнальной статье.

В этой статье тов. Покровский очень энергично выступает против того воззрения, что „объективный корень религии—культ предков“. Выписав эти слова, он иронически добавляет: „лет шестьдесят назад так все думали“. Эвона, дескать, каким старым хламом угощают Богданов, Бухарин и Степанов своих непритязательных читателей. Не нашли чего-нибудь посвежее! „Лет шестьдесят назад так все думали“.

Но, кажется, очень недавно так думал и тов. Покровский. В его „Очерке“, часть II, стр. 16, мы читаем: „Так зародился культ предков—наиболее живая до сих пор форма первобытной религии“. На стр. 18—19: „чужой домовой, умерший глава чужого, т.-е. в первобытные времена враждебного хозяйства—„чорт страшный“ и по народным, дохристианским понятиям“. И, наконец, на стр. 20: „в туче и грозе, в дожде и солнечном сиянии для первобытного человека работали все те же покойники, которые помогали или вредили ему в его хозяйстве и, на первом месте, покойники-предки“.

Но на стр. 62 своего „Очерка“ и в особенности в своей статье тов. Покровский совершенно произвольно подменяет „покойника-предка“ „большаком“, главой „большой семьи“ (напр., южно-славянской „задруги“) в эпоху оседлого земледелия и вообще уже до-

статочно развитой культуры. И „родовой быт" он знает только в форме „задруги". А раз так, то ему остается только насмешливо констатировать ту бесспорную для всех истину, что „мы имеем религиозные верования вполне оформленные, с зачатками культа, для стадии гораздо более примитивной, чем „родовой быт" и „оседлое земледелие". Не совсем только ясно, кому это он возражает.

Зато тов. Покровский с завидной быстротой находит замену культу предков. Он цитирует слова Эйльдермана: „путь к религии **часто** (подчеркнуто мною. И. С.) ведет через медицину" [1]). Это „часто" в дальнейших соображениях тов. Покровского отпадает: он буквально в два счета создает своего рода „врачебно-монистическую" теорию происхождения жреческой профессии, а затем „врачебный" монизм столь же быстро сменяется „смертным монизмом". Власть „дикого доктора" вытекает из того, что „с ним, может быть, не помрешь вовсе". В конце концов, от правильного ограничения Эйльдермана („часто", т. е. не всегда) ничего не остается:

„Идеология, основанная на боязни мертвецов, скорее всего могла возникнуть во „врачебной" среде, единственно „интеллигентной" среде дикой орды. Не нужно забывать, что, как наиболее думающие люди племени, идеологию вырабатывали именно „врачи." Они были и первыми философами—из их среды выходили и первые „организаторы": это, в сущности, был один слой первобытной „интеллигенции" (стр. 124).

Всего этого тов. Покровскому еще мало. „Страх смерти" у него, действительно, такой империалист, каких еще и мир не видал: „все средневековое капиталистическое накопление, во главе которого шла церковь, шло под знаком все того же страха смерти. Груды золота церковных ризниц—это овеществленный страх смерти миллионов верующих. А на средневековом накоплении вырос современный капитализм—и, значит, современная наука".

Критическое чутье совершенно изменило тов. Покровскому. Как

---

[1]) Так как тов. Покровский сочувственно относится к Эйльдерману, то он, комментируя соображения Эйльдермана, говорит на стр. 122: „Что он („дикий доктор"), как и другие дикари, **не имеет ясного представления о том, что такое смерть... это вполне допустимо.** А в начале статьи (115—117 стр.) тов. Покровский цитирует **мои** слова: „Дикарю чуждо представление о смерти, как прекращении существований". Подробно потолковав о том, что и наилучшие современные врачи могут затрудниться в установлении момента, когда наступает смерть, как „прекращение существования", тов. Покровский продолжает: „а если откинуть это „прекращение существования", получается рискованнейший парадокс, какой я встречал в моей жизни. Получается утверждение, что дикарю „чуждо представление о смерти".

Нельзя так спорить, тов. Покровский! Следовало сказать, что Эйльдерман **правильнее** выразил мысль,—и я охотно соглашаюсь с этим,—но нельзя же отрицать, что мысль-то все та же, что и у меня!

ни грустно это, а приходится сказать, что едва ли кто-нибудь всерьез отнесется к его построениям.

Что первобытная медицина—далеко не одно шарлатанство, и что она послужила одним из корней жреческой профессии, это давно известно, и в частности у меня кое-что сказано об этом еще в I томе „Курса политической экономии". Но отсюда дистанция огромного размера до монистического построения всей истории жреческого сословия на медицине. И еще дальше до того, чтобы видеть единственно во „врачебной" среде людей, вырабатывавших не только религиозную идеологию, но и идеологию вообще, и не только вырабатывавших идеологию, но и бывших „первыми организаторами".

Тов. Покровский говорит об экономическом, производственном значении здравоохранения в период охоты и бродячего земледелия: „Орда, где лучше поставлена „медицина", несомненно, будет наиболее бое- и трудоспособной. А плохо обслуживаеваемая своими „врагами" орда рискует вымереть или потерять такую часть своего состава, что будет смята в борьбе с лучше выстоявшими ордами-соперницами" (стр. 123).

В этой „здравоохранительной" роли „диких докторов" тов. Покровский видит объяснение возникновения—„власти определенной общественной группы над своими сородичами" [1]).

А дальше еще хуже. Как „наиболее думающие люди племени" именно врачи вырабатывали идеологию. И будучи первыми философами, они дали и первых организаторов (стр. 124).

Биологические соображения тов. Покровского не устраняют того факта, что он забывает о „человеческой чувственной деятельности", о „практике". Он совершенно игнорирует организаторскую роль жреческой профессии. Он забывает, напр., о тех несомненных исторических фактах, о которых, следуя за Л. Мечниковым, несколько раз повторял Плеханов [2]). И нельзя же до такой степени игнорировать

---

1) Тов. Покровский очень радуется заброшенной Эйльдерманом мысли о классовой борьбе „диких докторов" со своими пациентами. Здесь он нащупывает „некоторое недостававшее звено между биологией и историей" (стр. 122—123). Тов. Покровский не видит, что провалившееся у него „звено" надо искать в ином направлении—см. выше, гл. III—и что не было бы никаких „недостач" и провалов, если бы тов. Покровский стал прокладывать путь в том направлении, как давно замечено Марксом, Энгельсом и Плехановым.

2) Впрочем, Плеханов взял у Л. Мечникова главным образом именно факты, а обработал их по Марксу. Достаточно напомнить следующее замечание Маркса, цитируемое и Плехановым: „Необходимость вычислять периоды разлития Нила создала египетскую астрономию, а вместе с тем господство касты жрецов, как руководителей земледелия" („Капитал", т I, стр. 516, изд. 1920 г.).

Если вдуматься в мысль Маркса, обстоятельнее развитую Плехановым, то будет ясно, что тов. Удальцов („Под знаменем марксизма", № 7—8) сделался жертвой досадного недоразумения. Он не сумел отличить, что в богдановских сочинениях является повторением и развитием мыслей Маркса и Энгельса. Добросовестно воображая, что он ведет не-

колоссальную **организаторскую** **роль** средневековой церкви, превратившую ее в громадную общественную силу и сделавшую страшными ее угрозы. И не только страшными, но и **реальными**: было время, когда отпадение или отлучение от этой громадной силы угрожало **экономической** и **политической** смертью и королям и народностям. Неужели же надо напоминать об этом тов. Покровскому? И неужели придется писать такие пародии на его изображение исторического процесса: „римская церковь, умело использовав почти физиологический страх смерти, подчинила себя галлов, франков, саксов, готов и т. д. и стала лопатами загребать сокровища, на которых вырос современный капитализм и современная наука". Да ведь это в сущности и не пародия, а очень точное изложение („Груды золота церковных ризниц—это овеществленный страх смерти миллионов верующих"). Неужели же за полтораста лет с эпохи Вольтера историческая наука не сдвинулась с места?

Для меня не совсем ясно, что хочет сказать тов. Покровский, когда он говорит о пустующих в университетах кафедрах истории религии. Как будто он сожалеет, что эти кафедры не замещены по недостатку надлежаще подготовленных ученых сил. Но как будто и не находит необходимым особо заботиться об их замещении, утешаясь тем соображением, что „борьба с попом все-таки остается какой-то, специальной областью, особым „родом оружия" марксистской армии далеко не столь важным, как напр., воздушный флот в Красной армии".

Уже не хочет ли тов. Покровский сказать, что в университеты вообще находят доступ только предметы, которые по своему значению для марксистской армии могут равняться с воздушным флотом в Красной армии? Неужели Наркомпрос провел такую строгую экономию сил и средств на Фонах?

Конечно же, нет! И тов. Покровский, вероятно, согласится, что **к стыду нашему** на Фонах, положительно затопляемых многопредметностью, до сих пор не читаются такие курсы, как, скажем, по истории древне-еврейской литературы, по истории христианской литературы. А ведь едва ли кто-нибудь станет оспаривать, что эти литературы сыграли и все еще играют куда более колоссальную роль в истории европейского человечества, чем немецкая, английская

обходимую самооборону марксизма, тов. Удальцов на многих страницах статьи, сам не замечая того, приглашает отбросить бесспорные идеи Маркса и Плеханова. Собственная теория тов. Удальцова (стр. 89—92) открыла бы совершенно новую эру в истории обществознания, если бы только у него хватило времени и сил на полный пересмотр того, что сделано в этой области Марксом, Энгельсом, Плехановым и Каутским. Да, тов. Удальцов, в Египте каста жрецов достигла господства, „как руководительница земледелия". При таких обстоятельствах я могу очень и очень повременить с переработкой ряда написанных мною глав в „Курсе политической экономии" А. Богданова и И. Степанова.

или испанская литература XVII—XVIII веков, и что научно овладеть ими было бы куда поважнее, чем познакомиться с развитием сантиментализма или романтизма.

Большие недоумения вызывает выделение „борьбы с попом" в специальную область, в особый „род оружия" марксистской армии. Марксисты не признают такого выделения. Фронт марксистской армии един, и совершенно бесспорна для марксистов „единая военная доктрина": материалистическое объяснение природы, историко-материалистическое истолкование человеческого общества. Материалистическое истолкование природы не оставляет богу места в мире, историко-материалистическое истолкование человеческого общества отводит богу определенное место в истории, раскрывая, как он возник и как он погибает. Отведите же „истории бога" место в университетах, чтобы она нашла, наконец, подобающее место и в партшколах, и на учительских курсах, и в школах хотя бы второй ступени!

Но тов. Покровский с этим, конечно, должен бы соглашаться. Корни его религии и его бога—не в человеческой истории, а „почти в физиологии". Его бог за пределами досягаемости для материалистического понимания природы и общества. Его может ущемить только „окончательная победа науки над смертью".

В таком случае будет только последовательно отводить „борьбу с попом" в „какую-то специальную область", объявлять ее „особым родом оружия марксистской армии". Следовало бы только быть последовательным до конца и сказать, что марксизм, собственно, ни с какой стороны не касается этой области, что она целиком относится к ведению медицинских факультетов, и что действительное поражение бога подготовляется в лабораториях, разрешающих вопрос о победе науки над смертью.

Марксистской армии, историческому материализму здесь делать нечего. Они могут развернуть только иллюзорную, а не действительную борьбу с религией.

Таково должно быть последнее слово историко-религиозной теории тов. Покровского.

И. Степанов.

Элементы бабувизма и фурьеризма в социалистических идеях XIX и XX веков [1]).

Двойной юбилей, посвященный Бабефу и Фурье, имеет глубоко-симптоматическое значение. Эти имена бессмертны. Бабеф и Фурье не исторические лишь фигуры, они живут и теперь с нами. Что же касается прошлого, то можно смело утверждать, что между идеями бабувизма, с одной стороны, и фурьеризма, с другой, как между двумя полюсами, движется вся социалистическая мысль XIX века, подчас, как в марксизме, органически сливающая их.

Бабеф—это идея диктатуры и насилия. Фурье—это идея мирного и свободного творчества. По мнению Фурье, применение насилия свидетельствует об отсутствии гения. Вот два полюса. Но при этой полярности, противоположности бабувизма и фурьеризма, эти течения, как это ни странно, причудливым образом сталкивались и переплетались на протяжении сга лет, свидетельствуя, что оба они неразрывно связаны с самой идеей социализма.

За попыткой Бабефа, как и в результате революции вообще, наступает в рядах французской интеллигенции массовое разочарование в революционных методах действия, при чем среди социалистов это разочарование привело к наивной утопической вере в силу убеждения и примера. Бабувизм сменился фурьеризмом во Франции, оуэнизмом—в Англии. Но в начале 30-х годов, под влиянием предательства победившей с помощью рабочих буржуазии и первых шагов классового, революционного движения пролетариата, возрождаются идеи Бабефа, живым носителем которых является вернувшийся из ссылки Буонаротти. Бланкизм во Франции, революционное крыло чартизма в Англии, Вейтлинг в Германии,—вот три главных ветви возрожденного бабувизма, три струи, сливающиеся в мощном потоке революционного марксизма.

По поводу сочинений Бабефа Маркс писал в „Коммунистическом манифесте", что „революционная литература, сопровождающая эти первые движения пролетариата, не могла не быть реакционной по своему содержанию. Она проповедует всеобщий аскетизм и грубую уравнительность". Эта характеристика несомненно правильна, поскольку Бабеф, с одной стороны, видел в труде лишь повинность, требовавшую суровой регламентации и поскольку он отрицательно, с чисто плебейской подозрительностью относился к широкому развитию духовной культуры в будущем обществе, боясь, как бы оно не породило новую „аристократию духа".

Зато старая якобинская идея Бабефа о восстании, опирающемся

---

[1]) Статья представляет собою сокращенное изложение доклада, прочитанного на публичном заседании Социалистической Академии, посвященном 150-летию рождения Фурье и 125-летию смерти Бабефа.

на рабочий класс (по Бабефу, на „бедноту“), о восстании, которое превращается в диктатуру, и при помощи этой диктатуры ломает сопротивление господствующих классов, убеждение, что без борьбы, без насильственного уничтожения этих классов социализм победить не может — эти мысли целиком вошли в миросозерцание революционного социализма и позднее в марксизма.

Вот что писал Бабеф еще до того, как он стал коммунистом, вскоре после термидора, в продолжение всего месяца „Газете свободы печати“ — „Journal de la liberté de la presse“: „Железной рукой нужно подавить всех противников грядущей коммуны. Мы освобождаем бедных от богатых, слуг от господ. Они готовы бросить нас в тюрьмы, мы сметем их с лица земли... Республика Жиронды еще не спасение: все должны в поте лица зарабатывать хлеб, а *не обманывать народ ложью о пользе сотрудничества с лакеями аристократов*... Вы уверяете, что диктатура меньшинства — опасность для свободы. *Зачем свобода беднякам и нищим, раз ею пользуются богачи?* Наша свобода рабство для богатых: мы обязаны сломить их и установить *диктатуру бедных. Иначе диктаторами станут умные из аристократов*.

В борьбе этой будут неудачи, но позорно терять бодрость духа. За нас народная беднота... Если мой план истинно свободных коммун бедноты не осуществится, я скажу одно: *пролитая кровь врагов коммуны — хорошее удобрение для будущих опытов; кровь же народа — неизбежная жертва. Волноваться здесь нечего*“ (Курсив везде наш. Б. Г.).

Не кажутся ли эти величавые строки как бы прямо выхваченными из лексикона октябрьской революции? Не являлась ли „диктатура бедноты“ Бабефа прообразом марксовской диктатуры пролетариата?

Переходим к Фурье. И у него есть своя десница и шуйца, своя реакционная и революционная сторона. Первая, особенно ярко и выпукло (как это и отмечено Марксом) проявившаяся у его последователей, выразилась в отрицании революционной классовой борьбы в страхе перед нею, в желании предотвратить ее обращением к разуму и воле высших классов. Эта сторона фурьеризма лежит в основе всего позднейшего реформизма и оппортунизма.

Но велик Фурье не этой стороной своего учения, а, во-первых, тем глубоким проникновением в сущность капиталистического строя и буржуазной цивилизации, какого с такой силой и остротой анализа не производил до него никто и в котором превзошел его только Маркс; и затем, в особенности, тем поистине революционным представлением о сущности будущего общества, о радостном и добровольном труде и выгодах ассоциации, об общей полноте и красоте жизни, — представлением, без которого нельзя теперь мыслить развитый коммунистический строй, и в сравнении с которым социалистические мечты его предшественников кажутся убогими и ограниченными.

И эта сторона учения Фурье целиком была воспринята основателями научного социализма.

Таким образом, если „Коммунистический манифест“ в своих переходных мероприятиях, предлагавшихся в эпоху пролетарской диктатуры, продолжал традицию „равных“, если Энгельс уже в 70-х годах в брошюре о „жилищном вопросе“ предлагал немедленно после победоносной революции бабефовский план вселения бедняков в дома богачей, то, с другой стороны, тот же „Манифест“ ставит конечной целью коммунистического переворота не бабувистскую „казарму à la Аракчеев“, которая так отталкивала Герцена, а фурьеристский идеал свободной и гармоничной личности, получающей впервые возможность максимального и всесторонего развития всех своих сил и способностей. А тот же Энгельс в „Антидюринге“ заимствует из фаланги, как нечто само собою разумеющееся, непрерывную смену занятий у граждан социалистического общества, смену, лишающую труд его постылого характера, делающую его приятным, превращающую его в игру, в спорт.

Позднее, в 90-х годах, Жорес, например, который, конечно, во многом примыкал к Фурье, один из первых социалистов выдвинул в борьбе с хлебными спекулянтами, проект государственной хлебной монополии, т.-е. требование, выдвигавшееся еще „бешеными“ эпохи конвента, этими прямыми предшественниками Бабефа.

Наконец, сами противоположные полюсы социализма, Бабеф и Фурье, как это часто бывает по законам диалектики, иногда очень близко подходят друг к другу, почти соприкасаются. С одной стороны, по плану „равных“, в переходную эпоху „диктатуры бедноты“ коммунизм не только вводится декретами, регулирующими производство и потребление, отменяющими деньги и т. п., но и осуществляется постепенно путем организации внутри государства и под его покровительством добровольных вполне коммунистических общин.

С другой стороны, и Фурье понимал, что производства больших и экстренных работ одного увлечения отдельных личностей приятностью труда, при полном отсутствии дисциплины и принудительности, недостаточно; и именно ему первому принадлежит идея „трудовой армии“, которую пыталась осуществить наша революция. Это обстоятельство, между прочим, позволяет оценить по достоинству невежество анархиста Черкезова, великого поклонника Фурье и ярого ненавистника Маркса. Он не находит достаточно крепких слов для характеристики „каторжной, аракчеевской“ организации „трудовых армий“, предлагаемой в „Коммунистическом манифесте“, и не знает, что самая идея заимствована Марксом у Фурье!

Жизненность великих и революционных идей Бабефа и Фурье и их историческая неразрывность сказались особенно ярко в первой грандиозной попытке социалистической революции, именно, в револю-

ции октябрьской. После октября Россия как бы повторила в сокращенном темпе главные этапы европейской социалистической мысли и революционной классовой борьбы.

Мы начали с Жакерии (эпохи тотчас после октября), прошли через бабувизм (эпоха военного коммунизма) и пришли к своеобразной и бессознательной пародии на фурьеризм. Ибо „нэп" есть именно попытка - для переходной эпохи и в государственном масштабе—создать сотрудничество фурьеристской троицы: труда.(в форме пролетарского государства), капитала (в лице аренды и концессий) и таланта (путем добровольного привлечения „спецов").

В этой смене сказалась объективная логика вещей, и нам кажется, что русский опыт можно даже обобщить. Бабувизм и фурьеризм—эти два полюса социалистической мысли являются в то же время двумя сторонами, вернее, двумя последовательными этапами всякой пролетарской революции. Если в первый момент ей нельзя обойтись без революционного насилия, без принудительности и некоторой уравнительности,—ибо этого неизбежно потребуют поднявшиеся из самых глубин народные массы,—если бабувизм необходим для того, чтобы сломить и экспроприировать сопротивляющуюся буржуазию, то для нового социалистического творчества и строительства бабувизм—негодное оружие. Творчество социалистических форм жизни требует, в качестве необходимой субъективной предпосылки (помимо объективных, экономических и культурных данных), максимальной сознательности, заинтересованности и добровольности пролетариата и идущих за ним слоев населения. А это и есть, в широком смысле слова—фурьеристские элементы социализма. И если бабувистский этап можно пройти сравнительно быстро и грубо, то творческая фурьеристская подготовка элементов социализма требует осторожного и умелого обращения с живым и мертвым инвентарем революции, с производительными силами и человеческим материалом.

И еще одно. Если смотреть на фурьеризм, как на своего рода подготовительную фазу социализма, то русский опыт, как нам кажется, подтвердил еще одну идею Фурье, а именно отсутствие регламентации потребления в его фаланге. Русский опыт показал, что социализация обмена, в частности, торговли должна не предшествовать социализации производства и даже не сопутствовать ей, а следовать за ней. Мелкая торговля предметами потребления (хотя бы и государственная) может быть заменена государственным или общественным распределением (в значительной мере, путем добровольной кооперации в рамках пролетарской диктатуры) лишь в последнюю очередь [1]).

Б. Горев.

---

[1]) Много времени после того, как эта мысль была высказана,—в докладах Ленина и Троцкого на конгрессе Коминтерна было убедительно доказано, что „нэп", т.-е. со денег, торговли, принципа личной заинтересованности рабочих и временное соглашение капиталистами,—являются не случайным эпизогом русской революция, не специальным следствием ее слабости, а неизбежным этапом каждой будущей пролетарской революции.

По поводу новой работы Е. Рутерфорда и И. Чадвика: „Разложение элементов при помощи α-частиц"

(Philosophical Magazine. September 1922. Vol. 44, p. 417).

Вопрос о разложении атомов химических элементов, поставленный в порядок дня современного естествознания благодаря знаменитым опытам Э. Рутерфорда в 1919 году, в самое последнее время начинает как будто уже в меньшей степени интересовать широкие круги неспециалистов; а между тем именно за последние два года значительно подвинулась вперед разработка методов исследования процесса разложения атомов, что в свою очередь позволило уже и теперь выяснить некоторые любопытные детали самого явления. Попытаемся в настоящей краткой заметке подвести итог тому, что было сделано за последние два года. Но сначала несколько слов о методах исследования. Еще в 1903 году Вилиам Крукс показал, что вылетающие из радиоактивных препаратов с громадными скоростями атомы гелия, заряженные положительным электричеством—т. н. α-частицы могут производить заметную для глаза вспышку на экране, покрытом слоем сернистого цинка. Эти вспышки легко заметны в темной комнате при рассматривании экрана в лупу или микроскоп с сравнительно малым увеличением. Если экран отодвигать от источника α-частиц, то вспышки при некотором определенном расстоянии экрана от источника исчезают. Это расстояние, называемое „средним пробегом", зависит от начальной скорости полета α-частицы. Когда частицы пролетают через слой воздуха или какого-либо другого газа, а также твердого тела (в тонком слое), они тормозятся, а как показывает опыт для возбуждения вспышки требуется некоторая минимальная скорость.

Если при пролете через газ частица затормозится настолько, что ее скорость станет меньше этой минимальной величины, то вспышки сразу прекращаются. Это один из очень наглядных примеров перехода количества в качество: скорость по мере удлинения пути частицы в газе убывает **непрерывно**, а способность вызывать свечение **исчезает скачком** при некоторой определенной скорости. Благодаря этому резкому скачкообразному исчезновению вспышек можно было установить метод анализа радиоактивных веществ,

основанный на измерении „свободного пробега“, выделяемых ими α-частиц. Так α-частицы самого радия имеют пробег в 33 мм., эманация радия—41,6 мм., а радий С по счету пятый продукт распада радия—69,4 мм., т.-е. около 7 сантиметров. Если подвергнуть бомбардировке этими α-частицами водород или какое-либо вещество, содержащее водород, как, например, парафин, то α-частицы сообщают атомам водорода, имеющим в 4 раза меньшую массу, значительно большую скорость; получается поток водородных атомов или т. н. Н-частиц, обладающих свободным пробегом до 30 сантиметров.

Однако, несмотря на значительную скорость, эти Н-частицы дают менее яркую вспышку, так что привычный глаз их сразу отличает от вспышек, вызываемых α-частицами, а для более тщательных исследований пришлось построить микроскоп особой конструкции с небольшим увеличением, но сравнительно большой светосилой, так как иначе глаз сильно утомлялся при работе. Измерения скорости α-частиц, вылетающих из различных источников, произведенные с помощью отклонения потока α-частиц магнитным и электрическим полем, показали, что длина среднего пробега возрастает пропорционально третьей степени скорости, таким образом измерение среднего пробега дает нам возможность определить с большой сравнительно точностью начальную скорость, а измеряя уменьшение пробега, вызванное тем, что мы на пути полета поставим какой-либо тонкий листок металла, мы можем определить, насколько затормозилась α-частица, пролетая сквозь данный слой металла. Если, например, после пропускания пучка α-частиц через тонкий листок алюминия оказалось, что длина пробега сократилась на 2 сантиметра, мы говорим, что толщина этого листка эквивалентна двум сантиметрам воздуха, т.-е. производит торможение α-частицы, эквивалентное слою в два сантиметра воздуха. Опыты с получением из водорода т. н. Н-частиц были произведены в 1914 году, и тогда же было замечено, что в небольшом количестве можно наблюдать эти Н-частицы иногда и в тех случаях, когда нет на-лицо никаких следов водорода или содержащих водород химических соединений, и только после длинного ряда опытов в 1919 году было, наконец, установлено, что водородные частицы выбиваются из атомов азота и целого ряда других элементов, что, следовательно, атомы можно разрушать искусственно, подвергая их бомбардировке α-частицами, и что атомы водорода в согласии с гипотезой Вилиама Проута, высказанной сто лет тому назад, входят в состав других элементов!

В статье Рутерфорда (от сентября минувшего года), по поводу которой написана настоящая заметка, описываются опыты, установившие, что из 19 наиболее легких элементов (водород, гелий, литий, бериллий, бор, углерод, азот, кислород, фтор, неон, натрий, магний, алюминий, кремний, фосфор, сера, хлор, аргон и калий) только шесть удалось разложить или вернее с помощью α-частиц выбить из ядра их атомов по атому водорода.

Эти шесть элементов с их атомными весами приведены в таб. 1:

Таб. 1.

Бор B.	10; 11.
Азот N.	14
Фтор F.	19
Натрий Na.	23
Алюминий Al	27
Фосфор P	31

Из таблицы 1 видно, что это элементы „простые“ за исключением бора, который имеет два „изотопа“—две разновидности с атомными весами 10 и 11. Из приведенной таблицы ясно, числа атомных весов удовлетворяют формуле 4n+3, и только атом азота и одной из разновидностей бора определяется формулой 4n×2. Весьма характерно, что из числа разложенных элементов нет ни одного с формулой 4n, как, например, кислород O=16 или углерод C=12; мы имеем веские данные, что ядро атома гелия He=4 составляет очень прочную группу, состоящую из 4 атомов водорода и двух электронов, и надо полагать, что атомы, имеющие вес, кратный четырех, составлены из подобных прочных групп, не поддающихся разложению даже при обстреливании α-частицами радия C, дающего α-частицы с самой большою из известных нам начальных скоростей.

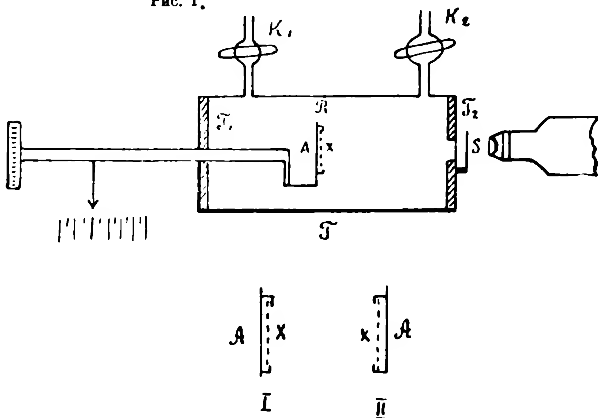
Много труда было потрачено на доказательство того, что наблюдаемые под микроскопом H-частицы действительно представляют собой заряженные атомы водорода. Это было достигнуто опытами с отклонением частиц в магнитном поле. От одного и того же источника α-частиц получали H-частицы с одной стороны из водорода или водород содержащих веществ и с другой стороны—из испытуемых элементов; при возбуждении магнитного поля, отклонявшего H-частицы, в поле зрения микроскопа наблюдалось перемещение искр, и это перемещение было одинаково в обеих группах; наблюдавшиеся отступления хорошо объясняются различием в начальной скорости H-частиц, что было установлено точными измерениями „свободного пробега“. С этой поправкой отклонение H-частиц оказывается во всех случаях одинаковым. Таким образом тождественность продуктов распада с атомами водорода установлена не одним только внешним видом вспышки, наблюдаемой в микроскоп.

Дальнейшие исследования показали, что водородные частицы вылетают из разбитого атома по направлениям, не имеющим прямой связи с направлением движения выбивших их α-частиц. Так, например, значительная часть H-частиц вылетает навстречу потоку α-частиц. Все это указывает, что выбиваемая H-частица двигалась в ядре разбиваемого атома по замкнутой орбите. Направление ее полета зависит от того, в каком месте своего пути вокруг ядра она находилась в момент разрушения атома α-частицей.

Так, если бы мы заставили вертеться привязанный на веревке камень вокруг некоторого центра и попытались бы выстрелом из револьвера перебить веревку, то направление полета камня будет зави-

сеть от того, в каком положении находился камень и веревка в момент разрыва веревки. Обнаружить эту особенность разложения атома Рутерфорду удалось с помощью следующего прибора, изображенного на рисунке 1. Латунная трубка Г, закрытая двумя толстыми латунными крышками $Г_1$ и $Г_2$, при помощи двух трубок с кранами $К_1$ и $К_2$ наполняется чистым кислородом, атомы которого при бомбардировке α-частицами не дают Н-частиц. В пластинке $Г_1$ проходит стержень С, на котором укреплена „активированная пластинка" — тонкий листок золота или серебра, покрытый слоем радия С; перед ней помещается пластинка X испытуемого вещества. Если вещество, подлежащее исследованию, имеет вид порошка, то его наносят на тонкую золотую или серебряную пластинку, так как золото и серебро

Рис. 1.



подобно кислороду не дает Н-частиц. На другом конце $Г_2$ имеется отверстие, закрытое тонким листком серебра, а в S помещается экран сернистого цинка, на котором наблюдаются с помощью микроскопа М искры, вызываемые Н-частицами.

Если рамка R помещена так, как указано на рис. 1 I, то мы на экране S увидим только те из Н-частиц, которые из разбитого атома полетят в том же направлении, что и α-частицы, так как α-частица, вылетая из A, должна пробить слой X и вместе с Н-частицей полетит к S.

Если рамка R перевернута, как показано на рис. 1 II, то на экран S попадут только те частицы, выбитые из атомов, находящихся в X, которые полетят навстречу потоку α-частиц. Таким образом мы можем исследовать отдельно те случаи, когда частицы Н после разрушения атома летят в ту же сторону, что и снаряды, производящие разрушение атома, т.-е. α-частицы, и те — когда они летят в обратную сторону. Оказывается, что летящие

в обратную сторону обладают несколько меньшим „средним пробегом", чем летящие вперед, т.-е. они имеют несколько меньшую скорость полета.

Из всех этих данных Рутерфорд делает очень интересные выводы. Если мы определим с помощью измерения средних пробегов скорости Н-частиц, получаемых из различных элементов, и допустим, что сумма энергии α-частицы и той энергии, которую несет с собой выбитая Н-частица, будет одна и та же, независимо от того, летит ли Н-частица вперед или назад, а кроме того допустим, что при процессе разрушения атома, как и при всяком взрыве, имеет место основной закон механики о сохранении количества движения, то можно подсчитать, сколько энергии выделяется из атома при его разрушении. На следующей таблице (таб. II) приведены величины выделяемой энергии, выраженные в процентах энергии α-частицы, разбивающей данный атом.

Таб. II.

Бор B	+ 42%
Азот N	— 1[illegible]%
Фтор F	+ 35%
Натрий Na	+ 6%
Алюминий Al	+ 42%
Фосфор P	+ 15%

Эта таблица показывает, что наибольшее количество энергии выделяется из атомов бора и алюминия, а для азота происходит, правда, незначительное поглощение энергии. Эти цифры пока, конечно, приблизительны, трудно даже еще определить степень их точности, но, во всяком случае, они приближают нас к подсчету тех громадных запасов энергии, которые таятся в атоме. Чтобы дать некоторое представление о количестве энергии, напомним, что грамм радия содержит 3 700 000 больших калорий—число, достаточное для работы двигателя в 5 лошадиных сил в течение 2 недель!

Каждый атом алюминия дает 42%—круглым счетом половину того, что дает одна α-частица радия.

Во время всего цикла превращения радия в свинец выделяется на каждый атом 5 α-частиц. Итак, энергия, выделяемая одним атомом алюминия, почти в 10 раз меньше, чем выделяемая одним атомом радия за весь его цикл превращений вплоть до свинца. При этом, однако, надо иметь в виду, что на один грамм алюминия приходится в 10, приблизительно, раз больше атомов, чем на один грамм радия атомов радия, так как атом алюминия почти в 10 раз легче атома радия (атомные веса: 226 и 27). Поэтому на грамм алюминия в конечном счете придется почти столько же энергии, как и на грамм радия, т.-е. около четырех миллионов больших калорий! Не забудем, однако, что до сих пор удалось вызвать этот процесс распада только в отдельных атомах, которые мы в буквальном смысле можем пересчитать по пальцам, наблюдая в микроскопе появления отдельных искр!

А. Тимирязев.

Еще о популярно-научной литературе о принципе относительности [1].

1. **М. Борн „Теория относительности Эйнштейна и ее физические основы“.** Пер. с немецк., под ред. А. И. Кудрявцева. Издание „Наука и Школа“. П. 1922, стр. 222.
2. **Феликс Ауэрбах „Пространство и время. Материя и энергия“.** Пер. с немецк., с дополнениями С. И. Вавилова. Госиздат. М., стр. 1[illegible].
3. **О. Д. Хвольсон. „Теория относительности Эйнштейна и новое миропонимание“.** Издание М. и С. Сабашниковых. П. 1922, стр. 128.
4. **Николай Морозов. „Принцип относительности в природе и математике“.** Издание „Культурно-просвет. кооперат. т-ва“ „Начатки Знаний“. П. 1922 стр. 40.
5. **Николай Морозов. „Принцип относительности и абсолютное“.** Госиздат. П. 1920, стр. 85.
6. **А. Мошковский. „Альберт Эйнштейн. Беседы с Эйнштейном о теории относительности и общей системе мира“.** Издательство „Работник Просвещения“. Пер. с немецк. Румер. М. 1922, стр. 209.
7. **Е. Лондон. „Принцип относительности“.** Научное химико-техническое издательство. П. 1922, стр. 61.
8. **Гарри Шмидт. Теория относительности и наше представление о вселенной“.** Госуд. технич. изд-ство. М. 1922, стр. 1[illegible].
9. **Шарль Нордман. „Эйнштейн в Париже“. (Изложение теории и дискуссии).** Перев. и биографич. заметки Федора Ге. М. 1922, стр. 32.

Когда-то Э. Мах в своем „Познании и заблуждении“ писал: „Всякий философ имеет свое домашнее естествознание и всякий естествоиспытатель—свою домашнюю философию“ [2]. Мы знаем, как сам Мах исправил этот свой упрек по отношению к самому себе: он немного немало сам сделался заядлым философом-идеалистом и профессором философии!

Однако домашняя философия процветает! Стоит заглянуть в приведенные выше книжки, чтобы ее обнаружить. Но эта, обнаруживаемая нами, домашняя философия не есть только плод творчества отдельных авторов, а является результатом долгого влияния буржуазии на приспособление своего мировоззрения к фактам и теориям точных наук.

Когда-то религия ввиду недостаточного развития положительного знания давала своими сказками объяснение происхождению ми-

---

1) См. №№ 7—8 „Под знаменем марксизма“, стр. 170—182. Приведенный выше список вместе с указанным в №№ 7—8 журнала все же не исчерпывает всей имеющейся литературы на русском языке (в отдельных изданиях). Некоторые из книг вышли в 2-х и даже в 4-х изданиях (книга Эйнштейна). Все книги составляют содержание в 2000 страниц. Общий тираж около 100.000 экземпляров.

2) Э. Мах „Познание и заблуждение“, русск. издание, 1909, стр. 12.

ра и пр. и была, может быть, в то же время единственной философией самых древних времен. С развитием положительных знаний о мире религиозные выдумки пришлось несколько отодвинуть в сторону и для приспособления классового мировоззрения к достоверному знанию о природе стала служить философия. Естественно, что классовое положение творцов философии неизбежно делало последнюю служанкой богословия. В дальнейшем, с образованием капиталистического общества, религия еще более потеряла в своих позициях, но сохранила свое значение на-ряду с правом, искусством, наукой, прессой и пр., как орудие в борьбе буржуазии с целью закабаления масс трудящихся. Но, так как естествознание само по себе, выражая результат познания и завоевания человеком природы, является революционным и чуждым метафизических и иных, полезных буржуазии, свойств, то последние свойства чрез теорию познания были привнесены в естествознание философией. Теория познания вообще взяла на себя роль примирения буржуазного мировоззрения и фактического содержания естествознания, подчиняя последнее первому.

С ростом сил пролетариата было объявлено [1]) освобождение науки от философии. Пролетариат стал борцом за „чистую" науку. Но это его стремление осталось помимо заложения основ диалектического материализма лишь лозунгом. Наука оставалась вместе с прессой и т. д. с учебными и научными учреждениями, с музеями и пр. в руках буржуазии. Поэтому пока пролетариату приходится бороться за власть вообще, чтобы овладеть наукой и вычистить ее от всякого буржуазного хлама и яда. Но пока это не произошло, во всех странах влияние буржуазной философии на теорию познания в приложении к отдельным наукам укреплялось и углублялось и нужен лишь был подходящий момент, чтобы это влияние проявилось в особенно широком размере. Кризис естествознания, происходящий сейчас, вскрывает результаты этого влияния.

Но дело профессиональных философов строить „строгие" системы,—естествоиспытатели же решают философские проблемы по „домашнему" и более неуклюже, чем это сделала бы и делает профессиональная философия.

Но и эта „домашняя философия" выдает социальную природу их творцов. Начнем с книги Борна.

Эта книга самая объемистая из всех имеющихся и философия, развиваемая в ней, наименее домашняя, если так можно выразиться. Знакомство с книгой Борна интересно в том отношении, что Борн является представителем того философского течения, которое не примыкает к какой-либо определенной философской школе, но, положив в основу главные идеи теорий Эйнштейна, строит свое здание самостоятельно. Это здание — релятивизма, творческой фантазии, критической логики и терпеливого приспособления к фактам (219) [2]).

---

[1]) См. соотв. места у Энгельса в „Антидюринге" и „Людвиге Фейербахе".

[2]) Цифры указывают страницы соответствующей книги, откуда цитируются слова.

Главное содержание книги составляет рассмотрение исторического развития физики, тех именно ее отделов, которые привели к созданию теории относительности. Цель книги Борна показать, что теории Эйнштейна являются венцом всего предыдущего хода развития науки. Так как книга Борна рассчитана на широкие круги читателей, то изложение ее построено по типу популярных. Но едва ли она является популярной.

Стремление же быть популярным приводит Борна, как и почти всех других популяризаторов теории относительности, лишь к тому, что они, доведя изложение до известного предела, до которого читатель их более или менее понимал, далее заявляют, что дальнейшее изложение без тяжелой математики и пр. невозможно и поэтому они дадут лишь намек на истинное содержание теории, а в общем попросят читателя поверить им на-слово [см. соотв. заявления у Борна (72, 197), Хвольсона (85), Шмидта (148) и т. д.]. От этого в значительной степени теряется ценность и смысл предыдущего довольно-таки объемистого изложения книги Борна. Но и философская сторона книги оставляет желать большей ясности. Обратимся к последней.

Философствования Борна состоят из критической части, направленной к опровержению, по его мнению, ложных взглядов, и из части положительной, излагающей его собственные взгляды. Нельзя не согласиться с некоторыми из критических положений Борна. Естественно, что, проповедуя релятивизм, он обрушивается на абсолютное пространство и время Ньютона. По Ньютону выходит, что „кроме обыкновенного, относительного и мнимого времени (об этом делении „времени“ Ньютоном, между прочим, Борн умалчивает) существует абсолютное, истинное и математическое время“. Это время у Ньютона является чем-то существующим вне вещей и вне всякой связи с ними.

Точно так же существует всегда себе равное, независимое от вещей и абсолютное пространство. Борн справедливо обрушивается на такие метафизические привидения, как абсолютное пространство и время Ньютона. „Дело не обстоит таким образом, что есть пространство, и оно придает вещам их „форму“, а именно вещи и их физические законы определяют пространство“ (49, 189); „Абсолютное время не имеет физической реальности; определение времени имеет смысл лишь относительно определенных отправных систем“ (166),— заявляет он. Нельзя не приветствовать и его отказ от кантовских „априорных форм созерцания“ пространства и времени. „Мы должны признать,—заявляет он,—что физик, высказывая суждение: „это ребро линейки—прямое“, никоим образом не опирается на непосредственное созерцание прямизны. Для него совершенно безразлично, существует или не существует что-либо подобное чистой форме созерцания прямой, с чем можно было бы сравнить ребро линейки. Скорее он будет делать опыты, чтобы проверить прямолинейность, подобно тому, как он проверяет на опыте любое другое утверждение о каком-либо предмете“ (204).

Точно также можно было бы присоединиться к походу Борна против метафизики (100) и в частности против абсолютной значимости геометрии (106), метафизического понятия одновременности (153), если бы его собственные исходные точки зрения не заставляли бы нас посторониться его „критической логики", метода „объективирования и релятивирования".

В чем заключается прогресс человеческого знания? Вот вопрос, на который пытается ответить Борн и сразу определяет, что препятствием к этому прогрессу является „Я". „Мир состоит из „Я" и „Не-Я", внутреннего и внешнего. Взаимоотношения этих двух полюсов являют сущность каждой религии, каждой философии. Разница заключается лишь только в роли, к которой приурочивает это „Я" в мире та или иная школа" (3). Разделив без всякого основания, без всякого анализа отношения субъективного „Я" к объективному миру, этот мир на два полюса, Борн пытается затем избавиться от этой выдумки и в этом видит задачу развития науки. „Естественно-научное мышление находится в конце упомянутой нити, там, где „Я"-субъект играет уже незначительную роль, и каждый шаг вперед в процессе образования новых понятий физики, астрономии и химии обозначает приближение к целесообразному выключению собственного „Я". При этом, конечно речь идет не об акте познания, связанном с субъектом, а о готовой картине природы, подпочвой которой является представление, что мир природы существует независимо и самостоятельно от процесса познания" (4).

Встав на такую, казалось бы, материалистическую точку зрения, Борн должен был бы определить, как отражается существование мира в процессе познания, как исключать элементы субъективного „Я" и как, наоборот, из элементов отвлеченного познания извлекать полезные и не противоречивые с миром суждения. Но не этот путь избирает Борн: он пытается, признавая объективное существование мира, совсем исключить все, что связано с субъективным процессом познания и теряет совсем эту связь с только что признанным миром.

Раньше физика,—отмечает он,—делилась на оптику, акустику, учение о теплоте и т. д., соответственно существованию тех или иных органов чувств человека, и видит в этом справедливо источник ошибок и уже пережитую стадию науки. Но, указав этот недостаток, Борн кидается совсем прочь от чувственных восприятий. Он говорит:

„Дальнейшее развитие точных наук идет... явным образом к цели...: дать такую картину природы, которая, не будучи связанной ни с какими границами восприятий и созерцаний, являлась бы конструкцией чистых понятий, созданной для того, чтобы представлять собою в единстве и без противоречий сумму всех данных опыта" (4).

И тотчас же иллюстрирует свое положение: „В настоящее время „механическая сила" является отвлеченным понятием, не имеющим

больше ничего общего с субъективным чувством силы, кроме названия" (4); „понятия абсолютной температуры, энергии и энтропии принадлежат к тончайшим логическим конструкциям точных наук и лишь своим названием напоминают о субъективных ощущениях тепла и холода". Итак, „чистые" понятия, ничего общего не имеющие с теми восприятиями, единственно посредством которых мы познаем мир, кроме названий.

Признавая мир, как объективно существующий, Борн выкидывает промежуточный член между этим миром и нашим мышлением, создает сверхчувственное мышление. Вместо анализа механизма получения абстрактных понятий из наших чувственных восприятий мира, Борн просто забраковывает последние, как „нечистые".

Чистя науку от метафизики, Борн ее вычищает и от всякой наглядности, сводя ее лишь к установлению логических зависимостей. Общим различным „Я" являются „не переживания души, как таковой, не ощущения, представления, чувства, а простейшие отвлеченные понятия, числа, логические формы, одним словом терминология точных естественных наук" (6).

Борн даже не задумывается над тем, что, если забраковываются наши чувственные восприятия, то почему оказываются приемлемыми логические построения, в конечном счете являющиеся абстракциями на почве этих самых чувственных восприятий. Почему и как из ложного, субъективного, получается истинное, объективное? В этом пункте у релятивистов происходит разрыв сплошности между действительностью и нашими логическими схемами, и понятно, что в этот разрыв, в эту пропасть тотчас же прокрадываются, как увидим, и фантазия и интуиция, об объективности которых Борн умалчивает.

Задача науки сводится по Борну к „пространственно-временному констатированию событий". „Всякое измерение есть, в конце концов, констатирование того факта, что какая-либо стрелка или отметка совпадает в такое-то и такое-то время с таким-то и таким-то делением шкалы. Имеем ли мы дело с измерением длин, времен, сил, масс, электрических тонов, химического сродства и вообще чего бы то ни было—все действительно констатируемое представляет собою пространственно-временные совпадения (205), „логической обработкой этих отношений является математическая теория" (206) и т. д.

Итак, всю науку Борн сводит лишь к констатированию пространственно-временных совпадений и к установлению логических связей. „Все остальное есть спекуляция" (205).

Но как произвести столь решительную чистку? Для этого нужно „релятивировать" все понятия, устранить из них все, что связано с непосредственностью чувственных переживаний, отвлечь их от всякой конкретной действительности, превратить „в чисто схематические понятия" (7). И Борн иллюстрирует такое „релятивирование" на развитии космологии, учения о тяготении и пр. Насколько он далеко уходит по этому пути, показывает пример с открытием Коперника. Ука-

зав, что непосредственно данным является нам движение видимого звездного неба и все, что заключено в пределы видимого горизонта земной поверхности, он видит первый шаг релятивирования воззрений в признании шарообразности земли. „Вот первое знаменательное отступление от наглядности и в то же время значительное релятивирование явлений“ (11), заявляет Борн. Но, оценивая все с точки зрения всеисцеляющего релятивизма, он не дооценивает открытие Коперника, когда заявляет: „Само по себе это открытие едва ли представляет дальнейший прогресс в релятивировании“ (11).

Борну с точки зрения пространственно-временных совпадений кажется безразличным, что вокруг чего вращается, даже более, ему кажется источником ошибок наглядное представление о вращении земли вокруг солнца. Для него важно лишь отношение, число, мера, характеризующие это вращение. Тут Борн выступает уже против естествознания, ограничивая сферу его постижения.

Игнорируя и всячески избавляясь от промежуточного члена между реально-существующим миром и нашими абстрактными теориями, Борн, естественно, не находит никаких путей для перехода от реального к абстрактному, идеальному. Этот путь оказывается для него каким-то чудом. „Не существует логического пути, ведущего от фактов к теории; изобретательность, интуиция, фантазия,—вот что является здесь, как и везде, источником творческих достижений; критерием же правильности является пророческое предсказание еще неисследованных или будущих явлений“ (207).

Устранив наглядное представление, как необходимый элемент познания, Борн при изложении теории относительности широко пользуется этой самой наглядностью, даже гораздо дальше, чем это следовало бы без всякого релятивирования: тут и плоские лилипуты, проживающие в неэвклидовых поверхностях, подготовляющие нас к „следующим ступеням абстракции“, каковой оказывается допущение, что наш трехмерный мир „помещен в четырехмерном пространстве так же, как поверхность помещена в нашем трехмерном“ (202); тут и „лесная прогалина“, в которой свет солнца нагревает проложенные землемером измерительные цепи и пособляет ему притти к неэвклидовой геометрии (192) и т. д. и т. п.

Нужно отметить, что вообще с легкой руки Эйнштейна почти везде употребляющийся пример пояснения необходимости признания нашего мира за 4-хмерный неэвклидов путем иллюстрации на поверхностях имеет то отрицательное свойство, что в нем все переворачивается вверх ногами. Четырехмерный мир нам объясняют не как результат дальнейшего обобщения наших наблюдений над внешним миром, ранее выражавшихся в трехмерной эвклидовой геометрии, а наоборот, из признания неизвестно как данной неэвклидовой геометрии нам объясняют сущность наших обычных трехмерных представлений. Таким образом наш мир объясняют, исходя не из анализа фактов, а из умозрения и в этом большая опасность и повод скатываться

в идеализм, признавая те или иные геометрические понятия существующими независимо от наших восприятий и лишь на восприятиях показывающих свою практическую приложимость.

Так Борн приходит от аскетизма по отношению к чувственным восприятиям к безудержному злоупотреблению творческой фантазией. Не даром для него „теория Эйнштейна представляет собою духовное устремление, имеющее своим идеалом здоровое равновесие между свободно-творящей фантазией, критической логикой и терпеливым приспособлением к фактам“ (219).

Вот основные черты философии релятивистов в изложении Борна. Естественно, что, как ни симпатично признание ими реальности внешнего мира, их преклонение пред „опытом“ и пр., но продукты „свободного творчества“ их фантазии удерживают многих от признания целиком теорий Эйнштейна со всем их философским багажем. Но этот факт заставляет Борна сбросить с себя все релятивистские одежки и перед нами вдруг предстает... немец!

„Основателями великих революционных теорий относительности и квант являются немцы Эйнштейн и Планк“ (68), сообщает нам Борн. „Различным людям в различной степени доступны развивающиеся методы абстракции, объективирования и релятивирования. Старые культурные народы европейского материка—немцы (конечно, на первом месте! А. М.), голландцы, скандинавы, французы (попали, очевидно, по ошибке. А. М.) и итальянцы—легче всего воспринимают эти методы и принимают наиболее деятельное участие в дальнейшей разработке системы. Англичане, склонные к конкретным представлениям, уже труднее усваивают этот метод. Американец охотно придерживается механических моделей и образов; даже Майкельсон, экспериментальные работы которого сыграли большую роль в разрушении теории эфира, отвергает не эфирную теорию света, как немыслимую. Но молодое поколение будет уже повсюду воспитано в духе новых воззрений и примет как самоочевидное то, что старшие считали неслыханным новшеством“ (151).

Итак, да здравствует единственно не поддающийся релятивированию немец!

Подытоживая общее впечатление о книге Борна, можно сказать, что, несмотря на притягивание за волосы фактов физики в доказательство релятивистской философии, несмотря на попытку создавать сверхчувственное знание и как бы перепрыгивать через себя, Борну не удается убедительно доказать сущность происходящего в науке и мировоззрении ученых переворота. Читатель и после книги Борна останется неудовлетворенным и будет искать более серьезной, более критической и исторической и более объективной точки зрения, чем та, которую дал Борн для теории относительности.

Перейдем к книге Ауэрбаха.

Ауэрбах хочет быть еще более объективным, еще более остаться на почве чистой науки, чем Борн. Если последний не обходится без

философии, то Ауэрбах хотел бы совсем выбросить философию за пределы науки. И у него на это имеются серьезные мотивы: наука зашла в тупик, доверившись философу Канту. „До сих пор,—говорит он,—физик заимствовал эти основные (натурфилософские) представления, особенно о пространстве и времени, из философии, он правоверно принимал их такими, какими они были предоставлены в его распоряжение философом Кантом“ (11). Но результат получился ошеломляющий: „физическое измерение привело философские понятия к абсурду, т.-е. к неразрешимым внутренним противоречиям. Современному физику не остается ничего иного, как взять разработку понятий в свои руки. Коротко говоря, физик, до сих пор нанимавший квартиру у философа, вынужден строить себе собственный дом“ (11). Но развод, который объявляет философии физик Ауэрбах, не избавляет, как ему кажется, его от этой самой философии. Строя сам понятия пространства и времени, физик Ауэрбах чувствует себя довольным и свободным от философского руководства. „Он не покупает готового пиджака, висящего на нем как на вешалке, а кроит себе сам, чувствуя удовлетворение от хорошей выкройки“.

Вся беда, проф. Ауэрбах, в том, что вы, очевидно, выкройку-то одолжили все же у философа!

Показав, что точку на плоскости можно представлять себе как результат пересечения плоскости с находящейся в трехмерном пространстве линией, Ауэрбах говорит: „Теперь по аналогии сделаем надлежащее заключение о нас самих по отношению к высшему существу четырехмерного мира. Мы так же говорим о появлении вещей, их движении и росте. Четырехмерное же существо во всех этих случаях видит только пространственное одновременное расположение предметов и сожалеет о нас, не постигающих этого пространственного многообразия четырехмерного мира. Итак, для четырехмерных существ наше время—четвертая размерность их мира. Мы же не имеем представления о такой размерности. Наш трехмерный мир странствует в высшем четырехмерном мире и получающиеся при этом пространственные многообразия мы называем событиями во времени. Время и пространство родственны по существу, являясь четырьмя многообразиями мира“ (24).

У Ауэрбаха опять, как и у Борна, получается таким образом, что не представление или понятие о четырехмерном мире мы получаем на основе наших наблюдений нашего обычного мира, а, наоборот, исходя из мыслимого 4-хмерного мира, мы выводим объяснение для понимания окружающего нас мира.

Скроив самостоятельно такой костюм для освободившейся из-под опеки философии физики, Ауэрбах даже не может оценить, насколько хороша оказалась выкройка. „Если бы мы попытались изобразить этот четырехмерный мир,—заявляет он,—мы потерпели бы неудачу в силу ограниченности нашего воображения“ (24).

Дав развод философии Канта, Ауэрбах разрешает незаконно

сожительствовать физике с философией. Делая общие выводы о теории относительности, он восхищается творениями математика Вейля: „Гениальный математик Вейль дал законченную, поразительную форму этой теории (т.-е. теории относительности. А. М.), форму, к сожалению, доступную для понимания только немногим смертным“ (141). Известно ли проф. Ауэрбаху, что математик Вейль без ссоры сожительствует с философией Бергсона? Что, восхваляя безоговорочно Вейля, тем самым восхваляется и пропагандируется и исповедуемая последним философия?

Не удивительно, что и сам Ауэрбах признает, что от его развода философия мало пострадала. Указав, что „теория относительности дает прочную картину мира, в которой ничего нельзя поколебать или разрушить“ (то же своеобразное Noli tangere meos circulos! А. М.), он отмечает, что как мало опасности в виду обширности мирового пространства столкновения нашей планеты с каким-либо бродячим небесным телом, так, „по всей вероятности, и в будущем физика и философия будут безнаказанно пролетать одна около другой к большому разочарованию тех, кто охотно бы посмотрел на зрелище столкновения в надежде узнать, кто больше пострадает: физика или философия“ (144).

Русское издание книги Ауэрбаха имеет большой плюс перед немецким в виде примечаний переводчика С. И. Вавилова. С. И. Вавилов, будучи физиком, откровенно заявляет в своих примечаниях: „Во всяком случае, вопрос о физическом выводе начал теории относительности можно считать пока открытым, ни четырехмерная геометрическая интерпретация Эйнштейна, ни искусственные попытки механического и электродинамического истолкования задачи не решают. Физика остается неудовлетворенной, философия не затронутой“. Присоединяясь к этим словам, мы можем перейти к дальнейшим изложениям теории относительности.

Обратимся к Хвольсону. Отношение Хвольсона к теории относительности интересно в том отношении, что он 20 лет потратил на написание своего „Курса физики“. Естественно, что при этом он пользовался законами Ньютона и пр. И вот, несмотря на его протесты против ломки старого мировоззрения, эту ломку он, в конце концов, делает и признает теорию относительности.

Характеризируя значение теории относительности, он говорит: „Разрушается не только старая наука, составляющая достояние сравнительно немногих, но в корне переиначиваются самые основные, элементарнейшие представления обыденной жизни, с которыми мы свыклись с малолетства, которые казались не подлежащими никакой критике, никаким колебаниям или сомнениям. Приходится отказываться даже от таких истин, которые никогда и никем не высказывались, не подчеркивались, потому что они казались самоочевидными“ (6). Характеризовав так наши представления о пространстве и времени, он заявляет: „Чтобы вникнуть в идейную сторону нового

учения, требуется долгая, настойчивая работа и своего рода насилие над самим собой. Надо заставить заменять привычные представления, с детства вошедшие в нашу плоть и кровь, другими, иногда резко противоречащими тому, что, далеко не всегда правильно, принято называть здравым смыслом".

Любопытно, что именно только на склоне лет старый физик вынужден характеризовать основы той физики, которую он всю жизнь проповедывал, так: „это не наука, а какая-то мистика" (59, 60).

В этих словах лучше всего сказывается глубина той трещины, которую дала, казалось бы, одна из самые прочных наук!

Но ошибется тот, кто в повороте Хвольсона на 180° будет искать последовательного отказа от той самой мистики, которую он пригвоздил в лице законов Ньютона. Наоборот, тот факт, что рушилось столь прочное здание, дает повод Хвольсону вообще ограничить мощь человеческого знания и признать ту самую мистику, которую он, якобы, изгоняет из физики.

Излагая мысли Эйнштейна о конечности мира, о замкнутой в самой себе кривизне его, Хвольсон, наконец, приходит „к тому месту, где... „собака зарыта" (69). Что же это за „собака"? Дело оказывается просто! „Кто не привык к высокой степени абстрактного мышления, скажет, что он не в состоянии себе представить, как это пространство может обладать „внутреннею кривизной", как оно может быть „замкнуто в самом себе". Да! здесь сущность той причины, которая столь многих заставляет утверждать, что они „не могут понять" нового учения Эйнштейна. Все дело в том, чтобы убедиться, что реально **может существовать или происходить то, чего мы, даже приближенно, представить себе не можем, так как оно безусловно находится вне пределов человеческого разумения** (курсив мой А. М.).

„Какое право имеем мы предполагать, что все, что во вселенной существует или происходит, непременно должно быть доступно нашему отчетливому представлению, должно находиться внутри горизонта нашего понимания и разумения? И не является ли такое предположение опасным пережитком, бессознательным для нас отголоском того высокомерия, той мании величия, которая выростала из мысли, что человек есть центр вселенной, царь природы, всеобъемлющему разуму которого **должно** быть доступно все, что существует и что происходит? Не приличествует ли нам стать на более **скромную** позицию (о, друг Горации..), допустив возможность существования таких границ нашего разума, наших представлений и даже нашей фантазии, через которые нам не дано перешагнуть?" (69, 72).

Так вот в чем заключается „собака": в том, чтобы убедить человечество, что есть вещи, которых оно вообще не в состоянии себе представить и познать, а посему да здравствует таинственное, т.-е. та самая мистика, которую, якобы, изгнали!

После такого очевидного отказа от собственного своего рассудка,

не трудно признать что угодно и дойти до какой угодно фантастики и чертовщины. И Хвольсон дает образец такой фантастики (правда, не им придуманной). Раз мир обладает кривизной и кривизна замкнута в себе, то луч света должен возвращаться, обогнув, так сказать, всю вселенную, в ту точку, откуда он вышел. Для этого ему нужно примерно 500 миллионов лет (97). Тело, испустившее лучи, может за это время совсем исчезнуть, а так как лучи света, сойдясь снова в определенной точке, как в фокусе, действуют на наш глаз, как сам предмет, то возможно, что многое из того, что мы видим, в действительности не существует, а является всего лишь **световым фантомом** (97, 99). От этих фантомов уже рукой подать до признания чего угодно, и Ньютон со своей метафизикой остается далеко позади.

Нужно отметить, что Хвольсон отнюдь не единственный из ученых, которые, начиная за здравие, т.-е. с упразднения метафизики и воспевания хвальбы опыту и пр., кончают за упокой, т.-е. преклоняются пред таинственным и всяческой мистикой.

Так Борн, о котором мы уже говорили, начинает свою книгу с эпиграфа, взятого из Гёте: „Величайшее счастие мыслящего человека, изучив все доступное исследованию, спокойно преклоняться пред неисследимым“.

Если сюда добавить спокойное признание Ауэрбахом права на существование философии и целый ряд других таких же утверждений в книжках по принципу относительности, то мы должны будем признать, что мы имеем дело с каким-то общим явлением. Наука которая еще не так давно вела энергичный поход против религии, мистики и пр., спокойно признает теперь за ними право на существование! Тут что-то не ладно... Но перейдем к другим авторам.

Николаю Морозову принадлежит из русских авторов право сказать, что он принцип относительности расширил до последних мыслимых пределов. У него фигурирует уже не просто физическая теория под названием теории относительности. Нет! Он проповедует всеобщий „принцип относительности всего на свете“ (3).

В основе этого принципа, оказывается, лежит довольно-таки старая мысль, что „человек—мера всех вещей“.

„Мы сами в своей телесной и жизненной сущности являемся **единственной абсолютной мерой** всего нас окружающего и всего представляемого нами в окружающем нас физическом или в нашем внутреннем психическом мире, как особом отделе физического“ (3).

„Итак, принцип относительности покоится прежде всего на субъективном, индивидуальном (и в то же время абсолютном. А. М.) фундаменте и рушится, как только мы пытаемся перейти от субъективного к объективному, от частного к общему“ (4).

„Об объективном мире, взятом как одно целое, включая и нас самих, мы не можем даже сказать, велик он или мал, уменьшается он или увеличивается с каждым мгновением“ (5).

„Вселенная, взятая в своем целом, не имеет никакой определенной величины или даже меры в пространстве".

Точно так же:

„Вселенная, взятая в своем целом, не имеет никакой определенной протяженности во времени" (7).

Итак, абсолютной и единственной мерой величины и продолжительности процессов окружающей нас природы являемся мы, и только мы.

Если выше мы видели, что принцип относительности имел хоть какое-нибудь ограничение, или, если он до некоторой степени являлся как бы результатом некоторого неизбежного вывода из опытных данных, то у Морозова, наоборот, это уже абсолютный принцип, определяющий вообще характер каких-либо наших суждений о мире. Существование нас уже требует признания всеобщей относительности всего кроме нас.

Естественно, что и все процессы природы Морозову представляются в идеалистическом виде, как что-то кажущееся и относительное. „Что такое элемент бытия, — задается он вопросом и отвечает: — Скопление энергии во вселенной мы можем рассматривать лишь как аналог сгущения или разрежения в непрерывной космической упругой среде, способный перемещаться лишь по внешности, так что перемещаются лишь свойства вселенской непрерывности, а не ее части. С этой точки зрения, когда кто-нибудь из вас, например, идет, то перемещается в виде его не пространственное его бытие, неразрывно слитное со всей остальной вселенной и простирающееся на всю ее бесконечность, а только комплекс данных сгущений или разрежений и других метаморфоз неподвижной в своей протяженности мировой среды" (9).

С этой точки зрения прошлые дни, годы и века существования вселенной, не превратились в небытие, а только ушли из нашего поля зрения пассажиров, несущихся в поезде по полотну железной дороги"...

Здесь мы имеем пример того, как естествоиспытатель, идя от опыта, от эмпирически познанного мира, строя абстрактные системы, переваливает за „пределы предельного" и начинает уже просто фантазировать. Поскольку естествоиспытатель остается в пределах того, что безусловно и однозначно диктуется опытом, он остается ученым и естествоиспытателем. Но как только, он начинает фантазировать, то он скатывается в область тех „свободных творений" духа, которые свойственны ему по его классовому положению и, в рассматриваемом случае, в область идеалистического миропонимания. У Морозова это наблюдается лишь с большей непринужденностью ввиду особенной одаренности автора по части фантазии.

Но каково собственно отношение Морозова к физической теории относительности Эйнштейна? Тут мы встречаемся с любопытной особенностью. Происхождение ее таково. Когда были опубликованы работы Эйнштейна и произвели свое ошеломляющее впечатление, казалось, что

„все основы рациональной науки ниспровергнуты, от естествознания ничего не осталось кроме развалин, над которыми поднялась лишь какая-то иррациональная мгла. Мне стало жалко,—заявляет Морозов,—прежнего „ясного света знания", и я начал думать, нельзя ли как-нибудь спасти нашу физику и механику. Результатом этой попытки и явилось настоящее исследование" (VII стр. „Принц. от-сти и абсолютное"). Морозов отрицает теорию относительности Эйнштейна создает свою, опирающуюся на Ньютон-Лапласовские формулы упругих колебаний, т.-е. согласующихся со старой механикой.

Итак, Морозов в роли спасителя физики от всеразрушающего Эйнштейна. Однако это спасение подобно басне о медведе и пустыннике. Вместо физического принципа относительности нас спасают принципом относительности всего на свете!

Особняком стоит, как отмечает сам автор, книга Мошковского. Если в предыдущем мы имели дело с изложением с точки зрения естествоиспытателя, то тут нам Эйнштейновы мысли излагает человек, работы которого „были посвящены большей частью пограничным вопросам, тем областям, которые принадлежат и всем наукам и ни одной,—где искусство и жизнь туманно сливаются с естествознанием и метафизикой" (12).

Но в книге Мошковского мы не только попадаем в область туманного, но прямо в пределы шарлатанства, о котором не смущается сообщить нам сам автор. Издавая свою книгу, он сообщает: „я, быть может, под покровом гения сохранюсь в потомстве как Эккерман (автор книги о Гёте. А. М.) или, употребляя другое сравнение, как муха в янтаре" (10) и в качестве довода: „ведь и флуоресцирующее тело может сказать: от меня исходит свет" (13).

Поистине все это напоминает муху, но ту, которая торжественно некогда заявила: „мы пахали".

Сообразно с намерениями автора стоят и его прочие взгляды, которые он попутно со взглядами Эйнштейна обильно сообщает в своей книге. Так он проповедует: классическое образование (76), признание оккультного (119, 124, 126), необходимость спекулятивной философии, как дополняющей естествознание (143), вред от восхождения талантов из низших слоев населения („действительно ли необходимо в интересах культуры это восхождение многих или даже всех талантов? Не желательно ли, наоборот, чтобы таланты сохранялись и в нижнем, так сказать, земляном слое, как постоянной питающей подпочве для цветущих растений высшей сферы?" (83)—цинично вопрошает Мошковский). — Далее встречаются еще такие перлы, как „духовная лига наций", для „освобождения от предрассудков в области международных отношений" (89), доказательство от естествознания „вещи в себе" (31) и пр.

Во всем этом, нужно сказать, мы имеем на-лицо уже не флуоресцирующее, а совершенно самостоятельное свечение!

Печальным обстоятельством в издании книги Мошковского на

русском языке является то, что она не только издана издательством „Работник Просвещения", но и снабжена предисловием одного из ответственных за это издательство товарищей.

Этот товарищ хотя и отмечает, что книга написана „слишком в стиле немецкого академического филистерства", хотя и указывает на некоторые социологически наивные и обывательские рассуждения и пр., но все же заключает, что „за вычетом сказанного книга представляет несомненный интерес" и „ставит ряд больших и животрепещущих вопросов, волнующих современное научное сознание, и служит своего рода беллетристическим (при полной научной доброкачественности) введением в развертывающийся на глазах нашего поколения кризис ньютонианского научного миросозерцания" (6).

Никакой научной доброкачественности в книге не только нет, но автор представляет такой яркий пример недоброкачественного и лихого буржуазного борзописца, что книгу нельзя никак оправдывать и тем более рекомендовать.

Но для интересующе ося вопросами современного кризиса буржуазной идеологии она некоторый интерес представляет тем биографическим материалом, относящимся к Эйнштейну, который в ней есть.

Оставляя открытым вопрос о добросовестности изложения Мошковским биографических данных об Эйнштейне, перейдем к последним [1]).

Нужно сразу сказать, что приводимые данные убийственны для тех, кто хотел бы считать Эйнштейна за верх совершенства [1]).

Каковы основные черты Эйнштейна в изображении Мошковского? Вот они: религиозность (191, 201), любовь к музыке (192), увлечение Достоевским, стремление избегать шумного общества, торжественной и салонной „обстановки и предпочитать кружок близких друзей" (209), довольно прохладное отношение к философии вообще (204), при преклонении перед Юмом, Локком и Махом (150, 204) и т. д.

Остановимся подробнее на отношении Эйнштейна к вопросу общественного значения науки и техники и на его политических взглядах.

„Как поклонники чистого искусства создали формулу „искусство для искусства", так и Эйнштейн провозглашает безусловную самоценность научной деятельности: „Наука для науки". Она заключает свои цели исключительно в самой себе и на своих главных путях не должна сбиваться ни в какую другую сторону. „Я глубоко убежден,—сказал Эйнштейн,—что развитие наук вырастает прежде всего из потребностей чистого познания, которые в психологическом отношении проявляются как потребности религиозные" (152).

И Эйнштейн подтверждает свой взгляд на науку для науки,

---

[1]) Мы считали бы неправильным сгущать краски в отрицательную сторону, но разоблачать тот мистический туман, который подымают подобные Мошковскому вокруг Эйнштейна, нужно. Для этого Мошковский дает великолепный материал.

когда он говорит: „я наслаждаюсь моими собственными теориями, и мне никогда не надоедает мысленно повторять их самому себе“ (163).

Каковы же мотивы такого научного творчества? Эйнштейн в речи, посвященной Планку, говорит: „Прежде всего, я думаю вместе с Шопенгауэром, что одним из сильнейших мотивов, приводящих к искусству и науке, является стремление убежать от повседневной жизни с ее мучительной грубостью и безнадежной пустотой, освободиться от оков вечно меняющихся личных желаний“ (61).

О связи науки с экономическими и политическими процессами, конечно, нет и речи. Отсутствие какого-либо понимания в этом вопросе приводит и к совершенно ложной оценке роли техники. Говоря о прежних своих занятиях в области техники, Эйнштейн заявляет: „Мое представление о человеческой культуре не совпадало с обычным взглядом, что прогресс культуры измеряется успехами техники. Я сомневался даже в том, могут ли вообще эти успехи увеличить счастье человечества“ (153).

Что взгляды Эйнштейна и в позднейшем не изменились к лучшему, показывает ответ Эйнштейна на вопрос о прогнозе использования атомной энергии:

„Для человечества было бы лучше, если бы он оказался неверным“ (43), т.-е. если бы человечество не овладело внутриатомной энергией.

Эйнштейн не верит в возможность использования технических завоеваний на пользу человечества и считает возможный вред большим, чем пользу. Эта точка зрения стоит в связи с его пасифистскими настроениями.

Что касается общей политической линии Эйнштейна, то Мошковский ее характеризует убийственной для верящих (а такие есть) в революционность первого:

„Если уж непременно нужна какая-нибудь этикетка,—говорит Мошковский,—то я скорее сказал бы (Мошковский выражается так в ответ на вопрос не социалист ли Эйнштейн)—в самом широком смысле слова либерально мыслящий демократ“! (205).

Кроме того в дальнейшем Мошковский показывает, что Эйнштейн также еще и пасифист, и сионист (206).

Если к этому еще добавить, что, например, по вопросу о женском образовании Эйнштейн бросает столь увесистую фразу, что „ведь возможно и то, что природе нужен безмозглый пол“ (79), то нам незачем далее будет продолжать выдержки, касающиеся биографии Эйнштейна.

Если Мошковский только часть сообщил из приведенных данных правильно, то и того достаточно будет, чтобы определенно сказать: Эйнштейн верный сын буржуазии и буржуазной идеологии и пролетариату с ним не по пути.

Это не значит, что пролетариат не воспользуется всем, что дают полезного его работы.

Перейдем теперь к некоторым общим выводам из рецензируемых книг.

Естественно, что поскольку из них нет ни одной, которая бы представляла хоть в какой-нибудь степени пролетарскую идеологию, то общая их буржуазная природа должна породить и общие мотивы, помимо лейтмотива, т.-е. самой теории относительности, как физической теории.

Особенно характерным и любопытным автору этих строк кажется то пренебрежение к индукции и то преклонение перед дедукцией, которые в них проходят красной нитью. В них вообще даже нет слова индукция и индуктивный метод. В них образование в том числе и самых сложных и высших абстрактных понятий, в лучшем случае, изображается как полет творческой фантазии, интуиции и т. д., но о логическом восхождении от частного к общему не только нет речи, но оно даже вообще отрицается. Лучшим выражением этого служат уже приведенные слова Борна, что „не существует логического пути, ведущего от фактов к теории“ (207). В других случаях это выражается в признании аксиом „свободными творениями духа“, независящими от опыта, в признании равноценности различных теорий и систем, построенных на тех или иных аксиомах. Неуменье понять происхождение аксиом, прикрытие этого происхождения туманной дымкой интуиции и свободного творчества приводят к опущению исторической связи между накопленным опытом и теми или иными аксиомами. Роль опыта сводится при таком подходе лишь к указанию практически полезной системы теорем или законов. Между опытом и мышлением создается пропасть и логический путь признается лишь в направлении от теории к опыту. Всё это приводит к переоценке и даже извращенной оценке способности человеческого разума творить те или иные положения, понятия и пр. Получается то заблуждение, которое раскрыл еще Энгельс, воюя с аксиоматическим методом Дюринга: „Этот метод есть только видоизменение старого излюбленного идеологического, иначе говоря, априористического метода, который познает свойство какого-либо предмета не из самого этого предмета, но из его понятия. Сначала из предмета делают понятие предмета, затем переворачивают копье и меряют предмет по его отражению—понятию („Антидюринг“).

Указанным обстоятельством нужно объяснить и боязнь наглядности или признание сверхнаглядными тех представлений о пространстве и времени, которые фигурируют в теории относительности.

Дальнейшей характерной чертой изложений теории относительности является признание за последней законченности, замкнутости в себе и присущей в связи с этим красоте, притом недоступной простым смертным.

„Космос мыслей, проникнутый совершенной, можно сказать, художественной красотой“ (Мошк., 105), „картина вселенной, которая на много превосходит прежнюю своею красотой и законченностью,

доступной только математику“ (Шмидт, 137 и 141, тоже Ауэрбах— 141), „законченная картина мира“ (Хвольсон, 119) и т. п. и т. д. Вот эпитеты, какими наделяют теорию относительности ее приверженцы и популяризаторы.

Если поставить эту оценку в связь с стремлением сделать науку самодовлеющей ценностью („наука для науки“), то мы поймем, что в восхвалении красоты и замкнутости теории относительности скорее кроется стремление создать себе идеальные, фантастические, математические иллюзии, которые дают некоторое опьянение и возбуждение [1]), без необходимости пережить это в труде и действии. Склонность буржуазных ученых сделать из математики и теории познания точных наук изощренный способ удовлетворять себя созерцанием красоты стоит, несомненно, в связи с общим упадочным настроением буржуазии. Это особенно важно отметить, что многие в теориях относительности просто ищут забвения [2]), зная достоверно, что сами по себе теории относительности стоят очень далеко от жизни.

„Теория относительности—одно из величайших достижений науки всех времен, но она совершенно не имеет значения для явлений обыденной жизни, а также для большинства явлений природы, исследуемых естествоиспытателем. Те, для кого важна именно эта сторона теории, могут спать спокойно“ (Ауэрбах, 143). Такая же оценка и у других авторов.

Наконец, еще одной характерной чертой проповедников теории относительности является безудержное восхваление Эйнштейна и даже признание, что на нем заканчивается вообще или на долгое время поступательное движение науки.

„Миссия Эйнштейна—это миссия царя, возводящего многоярусные здания; чернорабочим это дает работу на много десятилетий вперед, каждому на его месте“ (Мошк., 9).

Эйнштейн—это „необыкновенный человек“ (Борн, 221), „величайший современный ученый“, „гигант научной мысли“ (Хвольсон, 6),— вот характеристики, которые дают Эйнштейну его почитатели.

Естественно, что у них в результате такого расточения фимиама кружится голова и кажется, что наступил конец науки.

„В наши дни кажется, что новый цикл развития (науки. А. М.) закончен, по крайней мере, что касается основных идей“ (Шмидт, 160).

У Лондона это выходит еще курьезнее. Он задается вопросом: „является ли принцип относительности—если можно так выразиться— последним занавесом, опускающимся перед храмом науки, проще говоря, должны ли мы ожидать после Ньютона, Эйнштейна еще новую

---

[1]) См. о приятном возбуждении, получаемом от теории отн-сти слова самого Эйнштейна в предисловии к его книге „О специальной и общей теории относительности“.

[2]) Так Зоммерфельд, ученый физик и приверженец теории отн сти, говорит о возможной связи увлечения теорией отн-сти с „потребностями ума нашего больного времени“, „необходимостью отвлечься от ужасающей действительности“ (см. книгу Лазарева).

крупную научную величину, или же в этом никакой надобности не ощущается; история общего научного механистического миросозерцания как бы завершила Эйнштейном свою окончательную эволюцию?" И отвечает после изложения некоторых соображений: „самоочевидно, что история ждет еще нового гения, который разрешил бы этот вопрос (односторонность процессов времени. А. М.), оставив, может быть, некоторое место для следующего преемника высшего научного творчества"! (58 и 59).

„Может быть"! А может и не быть?!...

На этом и закончим наш обзор популярно-научной литературы по принципу относительности.

Мы начали с того, что мы высказали ожидание найти в книгах „домашнюю философию" ученых, и мы ее обнаружили.

Но одновременно с этим мы обнаруживаем, что эта домашняя философия есть желание во что бы то ни стало пристегнуть к физическому содержанию теории относительности осколки гибнущей идеологии буржуазии и тем спасти ее от погибели. Но мы знаем, что это напрасно. Буржуазный мир обречен на гибель и на всякие попытки спасти его в каком бы то ни было виде ответим украинским советом утопающему:

„Не теряй, куме, силы—опускайся на дно!"

---

1) Книга Борна излагает возникновение теории относительности с исторической точки зрения, рассматривая бегло развитие механики, оптики, электродинамики. В книге почти не употребляется высшая математика. Книга интересна изложением философии релятивистом и содержит много несомненно очень ценных мыслей и может быть с пользой рекомендована, если принять отмеченные выше ее недочеты.

2) Книга Ауэрбаха наиболее интересная и свободная от философского гарнира. Первая часть книги написана особенно легко. Вторая труднее. Снабжена критическими и поясняющими примечаниями С. И. Вавилова. Может быть рекомендована для ознакомления с теорией относительности со стороны физической.

3) Книга Хвольсона была бы, ввиду свойственного Хвольсону дара изложения, также не плохой, если бы он не пытался решать „проклятых" вопросов, которые уводят изложение в сторону от чисто физических проблем. Математика элементарная в умеренном количестве; все наиболее трудное вынесено в примечания.

4) Книги Морозова, вообще говоря, излагают мысли и теории самого их автора; к теориям Эйнштейна имеют отношение той критикой первых, которая в них есть. Критика совершенно односторонняя и интересна только для специалистов.

5) Книга Мошковского совсем не содержит математики. Интересна биографическими, относящимися к Эйнштейну, данными. По изложению является плодом лихого буржуазного борзописца.

6) Книга Шмидта великолепна по языку и изложению, скорее напоминающему поэму о теории относительности. Математики не содержит. Поэтический подход в книге усыпляет критическое отношение к трактуемым в ней вопросам.

7) Брошюра Нордманна излагает некоторые данные о дискуссии по поводу теории отн-сти в Париже. Большого интереса не представляет.

8) Книга Лондона может служить для желающего ознакомиться глубже с физической стороной теорий относительности. Применяет высшую (но не сложную) математику. Философия в умеренном количестве („Мир—мое представление"). Составилась из лекций, читанных врачам.

А. А. Максимов.

Золото, бумажные деньги и товары[1].

К. Каутского.

1. Добыча золота и дороговизна.

Рост дороговизны стал настолько постоянным и заметным явлением, что вопрос об ее причинах занимает экономистов всех школ и направлений. Одной из причин дороговизны считают также революции в технике добычи золота. Отто Бауэр в своей работе о дороговизне поддержал этот взгляд; я лично сделал то же самое,—по крайней мере условно. Разумеется, ни я, ни Бауэр,—и, насколько я знаю, никто из социалистов-теоретиков,—не рассматривал понижение издержек производства золота, как единственную или даже наиболее существенную причину роста дороговизны. В моей работе по поводу действий масс [2], я в качестве причин дороговизны считал:

„Повышающее цены влияние частной собственности на землю в Америке, усиливаемое последствиями хищной эксплоатации почвы в России и в Америке,—влияние роста союзов промышленников и торговцев—и, *быть может*, также влияние революций в добыче золота. Технический прогресс и открытие новых местоположений золота, возможно, сильнее понизили издержки производства и, тем самым, стоимость золота, нежели стоимость съестных припасов, так-как производительность сельского хозяйства растет лишь медленно, вследствие препятствующего влияния частной собственности на землю, сохранения технически отсталых мелких хозяйств и бегства рабочих. Если принять еще во внимание рост покровительственных пошлин и налогов в течение последних лет, то окажутся на лицо почти все причины дороговизны. Все они имеют длительный характер. Даже от аграрных пошлин и повышения налогов господствующие классы добровольно не откажутся,—они необходимое следствие колониальной и милитаристской лихорадки империализма, овладевшей капитализмом".

Против взгляда, что стоимость золота может понизиться вслед-

---

1) Напечатано в „Neue Zeit", март 1912 г., стр. 837. Статья эта впервые переведена на русский язык. Тов. И. Степанов в предисловии к новейшему изданию (1922 г.) „Финансового капитала" ошибочно указал, что эта статья Каутского имеется в русском переводе в виде брошюры. Имеющаяся в русском переводе брошюра Каутского „Золото, деньги и дороговизна" посвящена критике теории Варги о неизменности стоимости золота. Критике же теории денег Гильфердинга посвящена статья „Золото, бумажные деньги и товары", помещенная в настоящем номере.

2) Статья „Действия масс" в „Neue Zeit", октябрь 1911 г., стр. 43.

ствие уменьшения издержек его производства, выступает Варга в статье о добыче золота и дороговизне в № 7 „Neue Zeit“ за текущий год. Он не только утверждает, что стоимость золота фактически не понизилась (что, быть может, верно), но и отрицает вообще возможность понижения стоимости золота. Изменения в условиях добычи золота не могли бы, таким образом, ни в коем случае быть причиной дороговизны. Гильфердинг соглашается с этим утверждением и пытается дать ему более глубокое обоснование в своей статье о золоте, товара [1]).

Его теория формулирована смело и решительно, но при этом она настолько парадоксальна, что требует формально проверки. Этой проверке должна быть подвергнута, однако, прежде всего, теория бумажно-денежного обращения, которую Гильфердинг развил в „Финансовом капитале“ и которую он превращает ныне в основание своей теории неизменности стоимости золота.

Я уже указал в своей рецензии о „Финансовом капитале“ Гильфердинга („Neue Zeit“ XXIX, I, стр. 771), что развитая там теория денег кажется мне неосновательной. Я думал ограничиться этим утверждением и уклонился от дальнейшего разбора, потому что моя рецензия и без того оказалась настолько обширной, что выходила из рамок статьи; кроме того, я должен был бы заняться таким детальным разбором, который массе читателей показался бы схоластикой и который не делается без крайней нужды в популярном произведении. Веских причин для подобного исследования, казалось мне, не было, ибо эта теория бумажно-денежного обращения не играет в книге Гильфердинга никакой роли и, таким образом, она ни в каком отношении не вредит дальнейшим его исследованиям. Он сам признает ее практически неприемлемой. Я считал себя, поэтому, вправе рассматривать ее как „академический выверт“.

Последняя статья Гильфердинга показала мне, что воззрения, на основе которых он развивает свою теорию бумажно-денежного обращения, могут, однако, приобрести большое значение. Он делает ее здесь основанием для таких рассуждений, которые могут иметь решающее значение для ответа на важнейшую современную экономическую проблему—проблему дороговизны,—которые, если они верны, разрушают основы нашей теории стоимости.

Действительно ли они верны,—мы в нижеследующем исследуем.

2. Бумажная валюта.

Выслушаем прежде всего самого Гильфердинга. В его „Финансовом капитале“ он говорит: „Представим себе прежде всего чистое бумажное обращение (при этом всегда подразумевается государственный принудительный курс) Предположим, что в определенный мо-

[1]) Статья „Деньги и товары“ „Neue Zeit“, март 1912 г., стр. 773.

мент обращение требует 5 миллионов марок, для чего необходимо приблизительно 3600 фунтов золота Тогда все обращение приняло бы у нас такой вид: (5 миллионов марок в) *Т*—(5 миллионов марок в) *Д* (5 миллионов марок в) *Т*. Если золото заменить бумажными знаками,—что бы ни было оттиснуто на этих знаках, сумма их, во всяком случае, должна представлять сумму товарных стоимостей, следодовательно, в нашем примере—5 миллионов марок Если отпечатано 5000 знаков равного достоинства, каждый будет равен 1000 марок; если оттиснуто 100.000 знаков, каждый будет представлять 50 марок. Если при прежней быстроте денежных оборотов сумма товарных цен удвоится, а количество знаков не изменится, то они будут равнозначущи 10 миллионам марок; если сумма цен упадет наполовину, то—всего $2^1/_4$ миллионам марок. Иными словами: при чистом бумажно-денежном обращении с принудительным курсом, при неизменности времени оборотов, стоимость бумажных денег определяется суммой цен тех товаров, которые должны пройти через сферу обращения; бумажные деньги здесь приобретают полную независимость от стоимости золота и непосредственно отражают стоимость товаров, согласно закону, что их общее количество представляет стоимость, определяемую формулой: сумма товарных цен, деленная на число оборотов одноименных монет. Из этого тотчас же видно, что возможно не только обесценение, но и повышение стоимости бумажных денег по сравнению с их первоначальной стоимостью." (Изд. 1922 г., стр. 19).

Гильфердинг указывает на опыт различных стран, в которых при обстановке свободной чеканки серебра, стоимость серебряных монет превышала стоимость их металлического содержания, что подтверждает его взгляд,—и приходит в заключение к следующему выводу:

„Как и раньше, деньги представляются мерилом стоимости. Но величина стоимости самого этого „мерила стоимости" определяется уже не стоимостью того товара, из которого оно образовано, не стоимостью золота или серебра или бумаги. Напротив, эта стоимость в действительности определяется совокупной стоимостью товаров, находящихся в сфере обращения (при чем предполагается неизменная быстрота оборотов). Действительное мерило стоимости не деньги: „курс" самих денег определяется тем, что я назвал бы о б щ е с т в е н н о - н е о б х о д и м о й с т о и м о с т ь ю" обращения. Мы до сих пор для упрощения не останавливались на функциях денег, как платежного средства, откладывая подробный их анализ до позднейшего времени. Но если мы примем их во внимание, то общественно-необходимая стоимость обращения выразится в формуле: сумма товарных стоимостей, деленная на быстроту оборотов денег, плюс сумма подлежащих погашению платежей, минус взаимно покрывающиеся платежи и, наконец, минус те обороты, в которых одна и та же монета попеременно функционирует то как средство обращения, то как платежное средство" (Русск. изд. 1922 г., стр. 29).

Присмотримся теперь ближе к этим выводам. Уже первая фраза содержит в себе зародыш недоразумения. Он говорит: „Предположим, что в определенный момент обращение требует 5 миллионов марок, для чего необходимо приблизительно 3600 фунтов золота“.

При подобном изложении можно было бы предположить, что 5 миллионов марок и 3600 фунтов золота суть две различные вещи: золото есть как бы средство ввести в обращение 5 миллионов марок. В действительности же 5 мил. марок нечто иное, как те же 3600 ф. золота. Они идентичны с ними и не могут быть ничем иным. То, что требуется обращению—это 3600 фунтов золота. То, что $^{1}/_{1395}$ фунта золота называют маркой, 3600 же фунтов в целом называются 5 миллионов марок,—имеет второстепенное значение.

Эта фраза Гильфердинга не содержит еще прямой ошибки, но несет в себе уже зародыш заблуждения.

Следующая фраза уже опаснее:

„Тогда все обращение приняло бы у нас такой вид: (5 миллионов марок в) *Т*—(5 миллионов марок в) *Д*—(5 миллионов марок в) *Т*“.

Маркс пользуется формулой *Т—Д—Т*, чтобы характеризовать обращение товаров. Товаропроизводитель приходит на базар с товаром *Т*, представляющим стоимость определенной величины.

Он продает его, обменивает на определенное количество товара-денег *Д*, имеющее равную по величине стоимость с товаром *Т*, и опять покупает посредством этого количества денег товар, равный по величине своей стоимости первому товару,—вследствие чего Маркс и обозначает этот товар также посредством *Т*, хотя он, как потребительная стоимость представляет собой нечто абсолютно иное, нежели первый товар.

Ясно, что *Т* означает здесь не определенное количество денег, а определенное количество товаров. Когда Маркс хочет обозначить *Т* конкретно, то он дает нам определение товаров по весу или по числу кусков, штук:—2 арш. полотна, 1 сюртук, 40 фунтов кофе, $1/2$ тонны железа. Ему бы никогда и в голову не пришло сказать: 5 миллионов марок в *Т*. 5 мил. марок означают, как мы знаем, также лишь определенное, по весу отмеренное, количество единичного товара, золота. Было бы бессмыслицей сказать, например, что в обращении товаров произошел обмен 1360 фунтов золота в кофе, на 1360 ф. золота в золоте, на 1360 фунтов золота в железе.

Еще опаснее, однако, следующее: *Т—Д—Т* представляет собой формулу обращения для единичного товара. Но ведь то, что Гильфердинг здесь хочет показать,—это не обращение единичного товара, а оборот совокупной массы товаров и золота в обществе. Он представляет, однако, произведение, результат многочисленных процессов обращения, взаимно друг друга поглощающих,—совокупность которых невозможно выразить посредством формулы *Т—Д—Т*. В формуле *Т—Д—Т*,—*Т* по стоимости должно быть равно *Д*. Напротив, сумма стоимости обращающихся денег почти никогда не равна сумме стоимости товаров, обращение которых ими обслужено.

Все это Гильфердинг знает так же хорошо, как и я; немногими строками ниже он сам излагает формулу Маркса, определяющую количество обращающихся денег. Если он употребляет, несмотря на это формулу (5 мил. в) *Т*—(5 мил. в) *Д*—(5 мил. в) *Т*, то тут имеет место очевидно недосмотр, на который можно было бы не обращать внимания, если бы он не явился основанием дальнейших ошибок.

Гильфердинг продолжает:

„Если золото заместили бумажными деньгами, то, что бы ни было оттиснуто на этих знаках, сумма их во всяком случае должна представлять сумму товарных стоимостей, следовательно, в нашем примере—5 мил. марок".

Здесь мы имеем первое грехопадение, порожденное неясным способом выражения. Странным является, прежде всего, необычайно туманный способ выражения Гильфердинга в этой фразе: „Что бы ни было оттиснуто на этих знаках". Почему он не выражается яснее? Ведь, что может быть оттиснуто на этих знаках? Уже не цитаты ли из немецких классиков, как на новейшей клозетной бумаге? Лишь одно может быть на них оттиснуто,—что для нас в данном случае важно,—сколько з о л о т а они представляют. На каждом знаке оттиснуто, к а к о е в е с о в о е к о л и ч е с т в о з о л о т а он представляет. Не следует этого забывать.

Не менее неясно, чем выражение: „что бы на них ни было оттиснуто",—следующее за ними: „сумма их во всяком случае должна представлять сумму товарных стоимостей". Ведь речь идет не о сумме з н а к о в, а о сумме к о л и ч е с т в з о л о т а, которую они представляют. Гильфердинг пользуется здесь нескладными, туманными выражениями, лишь бы устранить отношение бумажек к золоту.

И уж после этого для него оказывается легким сделать решительный шаг и заявить с полным спокойствием и уверенностью, как будто это само собой понятно и очевидно: „Сумма их во всяком случае должна представлять с у м м у т о в а р н ы х с т о и м о с т е й, следовательно, в нашем примере—5 миллионов марок".

„Если золото заместили бумажными знаками", то бумажки ведь служат представителями золота, определенных количеств золота, а не представителями товаров. Сумма стоимости, которую представляет совокупность знаков, должна ведь быть равна сумме золота, место которого они заступают. Это сумма, без сомнения, в примере Гильфердинга равна сумме стоимости циркулирующих товаров,—но этим еще не сказано, что их сумма представляет сумму стоимости товаров, и там, где последняя отклоняется от суммы стоимости золота, требуемого для обслуживания товарного обращения.

Если золото замещают бумажными знаками, то они означают определенные количества золота, а не товарные стоимости. Они означают Д, а не Т. Сколько бы, однако, золота они ни представляли по оттиснутым на них названиям,—в действительности они не могут представлять больше золота, нежели требуется нуждами обращения.

Но Гильфердинг мне возразит, что все это чистый педантизм. Количество золота, требуемое нуждами товарообращения, зависит от суммы стоимости товаров, обращение которых оно должно обслужить. Чем больше эта сумма, тем больше требуемое количество золота. Оба состоят в прочном взаимном соотношении.

Сам Маркс говорит в „Капитале".

„При этом предположении сумма средств обращения определяется суммой цен реализируемых товаров".

Не выходит ли, что Гильфердинг говорит то же самое?

Отнюдь нет, ибо Маркс говорит, что его утверждение верно лишь при определенном предположении. Как раз это предположение и старается усердно Гильфердинг устранить с пути.

„Это предположение" Маркс формулирует следующими словами:

„В последующем **стоимость золота** предполагается данной, как она дана в момент установления цен".

Гильфердинг, напротив, хочет нам доказать, что бумажные деньги независимы от стоимости золота, что совокупная стоимость, которую они представляют, определяется **прямо и непосредственно** стоимостью противостоящей массы товаров (при неизменной быстроте обращения).

По учению Маркса, стоимость бумажных денег, без сомнения, тоже определяется стоимостью противостоящей массы товаров, но этот процесс осуществляется у него посредством золота, которое в своей телесности при бумажно-денежном обращении уже из него вытеснено, но, как и раньше, функционирует, как мерило стоимости, в качестве представляемого золота.

Противоположность обоих воззрений выступает ясно наружу в следующем абзаце „Финансового капитала":

„Мне кажется, что правильнее всего формулировал Маркс законы бумажного (или с приостановленной чеканкой) денежного обращения, когда он говорит: „Неимеющие стоимости марки суть знаки стоимости лишь постольку, поскольку они представляют в процессе обращения золото, а они представляют его лишь постольку, поскольку последнее в виде монеты могло бы само войти в процесс обращения: величина, определяемая собственной стоимостью золота, если даны меновые стоимости товаров и быстрота их метаморфоз" („К критике политической экономии"). Излишним представляется только тот обходный путь, в который пускается Маркс, определяя сначала стоимость необходимого количества монеты, и лишь через нее—стоимость бумажных денег. Чисто общественный характер этого определения выступает много яснее, если стоимость бумажных денег выходит непосредственно из общественной стоимости обращения. Что бумажно-денежные валюты исторически возникли из металлических валют,—это вовсе не основание рассматривать их так теоретически. Следует вывести стоимость бумажных денег не прибегая к металлическим деньгам" (Русск. изд. 1922 г., стр. 43).

Противоположность между Марксом и Гильфердингом мы имеем здесь ясно представленной. Последний полагает, что стоимость бумажных денег должна определяться вне всякого отношения к металлическим деньгам. „Muss ist eine harte Nuss", но в науке неприменимо sic volo, sic jubeo (так хочу, так приказываю). Здесь решает только разум. Рассмотренные попытки Гильфердинга устранить золото—не очень убедительны. Он хочет устранить золото при определении стоимости бумажных денег. Он хочет определить последнюю непосредственно стоимостью товаров. Это удается ему лишь потому, что он, сам того не замечая, молча предполагает измерение стоимости товаров посредством золота. Иными словами—потому, что он отождествляет стоимость и цену. Вся его дедукция построена на предположении, что определенное количество марок представляет собой не определение цены, а определение стоимости. Но что **сумма цен** товаров определяет стоимость обращающихся денег,—этого Маркс отнюдь не оспаривает. Путь от стоимости к цене и есть именно тот окольный путь, „который прокладывается Марксом". Гильфердинг избавляется от этого „излишнего" окольного пути лишь тем, что употребляет стоимость и цену, как тождественные понятия. Это грехопадение проявляется в том, что он рассматривает 5 миллионов марок и 3600 фунтов золота, как различные вещи и формулу *Т—Д—Т* заменяет формулой: (5 мил. марок в) *Т* — (5 мил. марок в) *Д*—(5 мил. марок в) *Т*.

Маркс говорит: при предположении стоимости золота как данной,—масса средств обращения определяется суммой цен, подлежащих реализации товаров. Гильфердинг же, напротив, заявляет, что сумма денежных знаков „должна представлять сумму стоимости товаров,—таким образом, в нашем примере должна быть равна 5 мил. марок". Эти 5 миллионов марок не сумма стоимости, а сумма цен. Стоимость определяется общественно-необходимым рабочим временем. Если в массе товаров овеществлено общественно-необходимого труда в количестве 5 миллионов рабочих часов, то она будет иметь соответственную по величине стоимость. Если в течение рабочего часа производится $^1/_{1395}$ фунта золота и это количество называют маркой, тогда можно также сказать, что сумма стоимости товарной массы составляет 5 миллионов марок. Точнее выражаясь, это, собственно, не сумма стоимости, а сумма цен, которой обозначают определенную величину стоимости, выраженную посредством количества золота, на которое она обменивается. Цена и стоимость отнюдь не совпадают, но для упрощения можно их иногда в теории приравнивать друг к другу. Но при этом не следует, однако, забывать, что выражение стоимости в деньгах предполагает наличие такой стоимости и без такого предположения—бессмысленно. И правильнее, действительно, подобное выражение обозначать как цену.

Почему говорит здесь Гильфердинг о сумме стоимости, вместо того, чтобы говорить о сумме цен? Сумма стоимости товаров дана

сама по себе; она независима от стоимости денег. Сумма же цен предполагает, напротив, не только определенную стоимость товаров, но и определенную стоимость денег. Тем, что он отожествляет сумму стоимости и сумму цен, он делает возможным сделать цену независимой, так же, как и стоимость от предположения определенной данной стоимости денег.

Подобным отождествлением стоимости и цены он создал условия для своей теории. Он продолжает:

„Если отпечатано 5000 знаков равного достоинства, каждый будет равен 1000 марок. Если оттиснуто 100.000 знаков, каждый будет представлять 50 марок. Если при прежней быстроте денежных оборотов, сумма цен удвоится, а количество знаков не изменится, то они будут равнозначущи 10 миллионам марок, если сумма цен упадет наполовину, то—всего $2^1/_2$ миллионам марок".

Здесь с виду исчезает всякое отношение денег к золоту. Мы имеем на одной стороне массу товаров,—на другой—массу знаков. От стоимости массы товаров и количества знаков зависит, как велика стоимость каждого знака. Золото кажется полностью устраненным.

И тем не менее, несмотря на все это, навязчивый металл пробирается также в это прекрасное бумажное хозяйство.

Что мы имеем по предположению Гильфердинга? Массу стоимости, скопление товаров, которые, может быть, представляют 5 миллионов рабочих часов, некоторое количество „одинаково напечатанных" знаков. Эти последние сами по себе лишены стоимости. Каждый получает свою стоимость благодаря монополии обслуживать циркуляцию товаров, предоставляемой ему государством. Стоимость каждого знака определяется стоимостью товаров, обращение которых он обслужил. Если на-лицо только 5000 знаков, то на каждый приходится стоимость в 1000 рабочих часов. Если 100.000,—то—50 рабочих часов.

В такой форме бумажно-денежное обращение было бы плохой копией утопии рабочих денег. Об этих последних Маркс говорит:

„Вопрос, почему деньги не представляют непосредственно рабочее время,—так чтоб, например, какая-нибудь ассигнация изображала X рабочих часов,—очень просто сводится к другому вопросу: почему, на основании товарного производства, продукты труда должны представляться товарами, так как такое представление заключает раздвоение его на товар и денежный товар. Или почему частный труд нельзя рассматривать, как его противоположность—непосредственно общественный труд" („Капитал", т. I, примечание 55 на стр. 63, русск. издан. 1920 г.).

Гильфердинг освобождается от неприятной необходимости разрешить эти вопросы тем, что величину стоимости вместо рабочих часов обозначает посредством марок. Он может, однако, вертеться, как ему угодно,—но марка означает определенное количество золота.

Как только мы вводим золото,—дело приобретает опять некоторый смысл. Гильфердинг исходит из товарной стоимости в 5 миллионов марок. Это определенная величина представляемого золота, если понимать под маркой $^{1}/_{1395}$ фунта золота. В целом это 3600 фунтов золота. Если он принимает, что для обращения этого количества товаров требуется равное количество золота, то мы имеем здесь опять-таки 3600 фунтов золота, но во всей их телесности.

Если эти 3600 фунтов замещаются представляющими их знаками,—то совокупная сумма их представляет также 3600 фунтов, как бы ни было велико их количество. На каждом напечатано, однако, указание, что он равен определенному количеству золота. В этом смысл указания, что он считается за 50 или 100 или 1000 марок. Другого смысла это не имеет и иметь не может. Если в обращение брошено больше таких знаков, нежели товарообращению требуется,—если выпускается больше представителей золота, нежели обращалось бы вместо них золота,—то все они вместе имеют в золоте стоимость, соответствующую потребностям товарообращения. Если оно требует 5 мил. марок, а выпущено будет такое количество бумажных денег, которое представляет 10 мил. марок, то каждый знак в двадцать марок будет равен по стоимости лишь кроне и будет иметь покупательную способность, равную ей.

В ином случае непонятна следующая фраза: „Если отпечатано 5000 знаков равного достоинства, каждый будет равен 1000 марок; если оттиснуто 100.000, каждый будет представлять 50 марок". Какие марки здесь могут подразумеваться, если не марки в золоте? Бумажная марка (или знак в 10, 100, 1000 марок) является представителем марки золотой, по меньшей мере,—представляемого золота. Здесь бумажная марка равна по стоимости бумажной марке. Указание, что 100 бумажных марок равны по стоимости лишь 50 маркам, разумеет под последними не что иное, как 50 марок золота. Где выпускают в обращение больше бумажных денег, нежели нужно товарообращению,—там при принудительном курсе образуются двойные выражения цен,—в бумажных деньгах и золотых деньгах. Базисом измерения стоимости остается, однако, всегда золото. Как мерило стоимости, золото не может быть устранено.

Это отрицает Гильфердинг. Он формулирует следующий закон:

„При чистом бумажно-денежном обращении с принудительным курсом, при неизменности времени оборотов, стоимость бумажных денег определяется суммой цен тех товаров, которые должны пройти через сферу обращения; бумажные деньги здесь приобретают полную независимость от стоимости золота и непосредственно отражают стоимость товаров" (Изд. 1922 г., стр. 19).

Стоимость денег определяется, таким образом, суммой цен товаров. Как определяется, однако, сумма цен товаров? Очевидно, стоимостью денег. Невозможно сказать,—товар стоит 10 марок, если неизвестно какую стоимость представляют 10 марок. По Гильфер-

дингу выходит, однако, что стоимость денег при бумажно-денежном обращении определяется стоимостью товаров, выражаемой опять-таки деньгами.

К такому очевидному circulus vitiosus (порочному кругу) он мог притти лишь вследствие отождествления стоимости и цены. Благодаря этому, могло возникнуть представление, будто товары, прежде нежели их стоимость выражена в деньгах, имеют уже не только определенную стоимость, но и определенную цену; между тем как последняя представляет собой определенное меновое соотношение с деньгами, стоимость которых была бы ведь в таком случае еще неизвестна. Если бы это было возможно,—тогда, конечно, стоимость денег могла бы возникать из стоимости товаров и „непосредственно отражать стоимость товаров“.

Каким образом возникает цена товаров, прежде нежели установилась стоимость денег,—этого Гильфердинг не открывает. А между тем это решающий вопрос. Не дав себе труда его разрешить, он приходит к выводу, что при закрытой чеканке стоимость денег, как мерила стоимости, определяется не стоимостью образующего их товара, но тем, что называют „общественно-необходимым минимумом обращения“, устанавливаемым формулой: сумма стоимости товаров, деленная на быстроту оборота денег, равняется стоимости суммы денег (отвлекаясь от платежей, влияния которых мы здесь не учитываем, чтобы не усложнять без нужды дела).

Эта формула образована путем подражания формуле Маркса, гласящей: сумма товарных цен, деленная на число оборотов одноименных монет, равняется массе денег, функционирующих в качестве средства обращения.

Обе формулы внешне кажутся тождественными,—в действительности же они в корне различны.

Маркс исходит из суммы цен товаров, что означает их стоимость, выраженную в определенном количестве монет,—скажем—марок. Сумма цен товаров, обращающихся за день на рынке, составляет, например, 5 миллионов марок. Это число разделим на среднее число оборотов, в течение дня, одноименных монет. Так как сумма цен товаров выражена в марках, то и здесь мы опять-таки получим марки, при чем независимо от того, сколько именно оборотов сделала каждая монета,—в двадцать марок и т. п. Если, допустим, каждая монета-марка в течение дня при покупках и продажах меняет свое место пять раз, то требуется миллион монет-марок для обслуживания покупок и продаж.

При всем этом, стоимость денег, стоимость марки, предполагается данной. С изменением суммы цен цен товаров и быстроты обращения денег, меняется не стоимость каждой отдельной монеты, а число находящихся в обращении монет.

Все это ясно и просто. В формуле же Гильфердинга мы имеем, напротив, как это уже отмечено,—сумму стоимости товаров, которая

должна быть превращена в сумму цен, прежде нежели определена стоимость денег. Для того, однако, чтобы была определена стоимость суммы денег и стоимость отдельной монеты, необходимо еще принять во внимание быстроту обращения денег, определяемую количеством покупок, производимых за данный период времени. Это означает, что деньги, по формуле Гильфердинга, должны функционировать, как мерило стоимости и средство обращения, прежде нежели установлена их стоимость, превращающая их в мерило стоимости и средство обращения. Сначала продавец устанавливает цену своего товара. Затем он продается за определенное количество денег и только в результате этой операции выявляется, какова стоимость отдельной монеты. Стоимость денег, которая должна быть установленной до начала обращения товаров, обмена товара на деньги,—делается результатом этого обмена.

Если я правильно понял Гильфердинга,—мне кажется, что его теория иначе и не может быть понята,—то она действительно имеет странную природу.

Но все же она не совсем непостижима. Она не взята из воздуха, а представляет собой попытку объяснить определенные явления, которые занимают теоретиков денежного обращения уже несколько десятилетий и которые имеют особенно близкое отношение к Гильфердингу, ибо опыты с чеканкой золота, производившиеся на его родине, играют выдающуюся роль в среде этих явлений. Его теория установления стоимости денег, общественно-необходимой стоимостью обращения,—полной независимости стоимости денег от стоимости золота—чисто-австрийская теория. С семидесятых годов прошлого столетия стоимость серебра падала очень быстро. Это привело в расстройство валюту всех государств, которые не перешли к золотой валюте. В числе стран, где еще господствовала тогда серебряная валюта, находились также Австрия и Индия. Обе страны пытались себе помочь приостановкой свободной чеканки серебра. Количество обращающихся в стране серебряных монет было ограничено определенной массой. Последствием в обеих странах был разрыв между ценой серебряной монеты и стоимостью заключенного в ней металла, и превышение ею последней. Гильфердинг объясняет это тем, что наличная масса серебряных денег при данной стоимости серебра не могла удовлетворить потребности в средствах обращения. Он думает, что если сумма товаров требует 700 миллионов серебряных гульденов, а в обращении лишь 600,—то каждый серебряный гульден приобретает стоимость, равную $^7/_6$ стоимости заключенного в нем серебра.

Это показывает Гильфердингу, что стоимость денег при закрытой чеканке определяется не их собственной стоимостью, но общественно необходимой стоимостью обращения.

Фактов, на которых он основывается, не приходится отрицать. Прекращение свободной чеканки серебра приводит фактически к повышению курса серебряной монеты над стоимостью заключенного в ней металла.

Но при каких условиях это произошло? Это случилось в период, когда золотая валюта стала неизбежной. Торговые отношения стран серебряной валюты со странами золотой валюты становились все более тесными, золото приобретает даже для первых стран рядом с серебром все бо́льшее значение. Тогда для них должно было стать невыносимым положение, при котором прежнее почти постоянное соотношение между стоимостью золота и стоимостью серебра, благодаря постоянным колебаниям последнего, совершенно исчезло. Противодействовать этому оказалось необходимым и потому свободная чеканка серебра была приостановлена.

Гильфердинг говорит, например, по поводу приостановки свободной чеканки серебра в Индии:

„Целью было повысить курс рупии до 16 пенсов. При свободной чеканке этот курс соответствовал бы цене серебра почти в 43,05 пенса. Другими словами, при такой цене серебро, заключающееся в рупии, превращенное в слиток и проданное на лондонском рынке, доставило бы 16 пенсов“ (Изд. 1922 г., стр. 27).

Ко времени закрытия монетного двора для частной чеканки цена серебра составляла 38 пенсов, а курс рупии—$14^7/_8$ пенса. После того, как в 1893 г. свободная чеканка была приостановлена, удалось в 1897 г. довести курс рупии до высоты 16 пенсов в то время как стоимость заключенного в ней серебра составляла 8,87 пенсов.

Но пенсы ведь английские деньги, золотые деньги. Курс индийской рупии, это ее цена, выраженная в золоте. Так же мало, как о бумажных деньгах, можно сказать здесь о серебряных, что они „совершенно независимы от стоимости золота и непосредственно отражают стоимость товаров“. Они независимы от стоимости их собственного металла, но лишь от того, что серебро, как мерило стоимости, вытесняется другим благородным металлом. Речь шла о том, чтобы фиксировать соотношение между индийскими серебряными деньгами и английскими золотыми деньгами и этого старались достигнуть тем, что ограничили определенным образом количество обращающихся в Индии серебряных денег. Это последнее мероприятие не удалось бы никому хорошо осуществить, и оно было бы невозможным, если бы серебряные деньги были там **единственными** деньгами. Оно стало возможным и даже желательным благодаря тому, что золото оттеснило и заменило серебро в качестве мерила стоимости и оставило ему лишь выполнение функций простого средства обращения, превратив его по существу в разменную монету. Разменная монета функционирует лишь как средство обращения, а не как масштаб стоимости. Стоимость серебряных разменных монет превышает всегда стоимость заключенного в них металла, но на этом основании никто никогда не станет утверждать, что деньги не могут вообще иметь собственной стоимости и что не эта собственная их стоимость определяет товарные деньги и тем самым количество необходимых товарообращению денег. В действительности серебряные деньги посредством

приостановки свободной чеканки не превратились полностью в разменные деньги. Но приостановка представляла собой первую ступень к этому, ибо как Австрия, так и Индия переходили к золотой валюте. Золото, как здесь, так и там являлось узаконенным масштабом цен.

Опыты с ограничением серебряной валюты, таким образом, отнюдь не доказывают, что стоимость денег, как мерила стоимости, устанавливается общественно-необходимой стоимостью обращения, а не той собственной их стоимостью, которую имеет заключенный в них металл, подобно всякому металлу. Подобные опыты могли бы это доказать, если бы они могли производиться в течение продолжительного времени, не вызывая важных нарушений обращения в тех странах, в которых металл с приостановленной чеканкой образует единственное мерило стоимости. Пока же не существует ни одного подобного случая продолжительной закрытой золотой валютой, я себя не чувствую обязанным менять воззрение на деньги, как мерило стоимости, которое Маркс развивает в „Капитале“, где оно гласит:

„Хотя для отправления своей функции, как меры стоимостей, служат мысленно представляемые деньги, тем не менее цены товаров всецело зависят от реального денежного материала“ („Капитал“, т. I, русск. изд. 1920 г., стр. 65).

Маркс высмеивает представителей „бессмысленно-наивной“ количественной теории, полагающих, „что товары без цены и деньги без стоимости выступают в процессе обращения, где затем соответственная часть товарной каши обменивается на соответственную часть металлической горы“ („К критике полит. экономии“). Гильфердинг повторяет это мнение, но разве оно не применимо к его теории общественно-необходимой стоимости обращения? Ибо ведь и у него деньги вступают в обращение без стоимости; затем он пускает в обращение товары с ценой, но это удается ему лишь потому, что он обозначает их стоимость как их цену.

В конце концов, самому Гильфердингу становится страшна его теория и тогда он заявляет:

„Такая чисто бумажно-денежная система не может устойчиво соответствовать тем требованиям, которые предъявляются к орудию обращения. Так как стоимость бумажных денег определяется суммой стоимости товаров, находящихся в сфере обращения во всякий данный момент, а эта сумма подвержена постоянным колебаниям, то и стоимость денег должна претерпевать постоянные колебания. Деньги уже не были бы мерой товарных стоимостей, а наоборот, их собственная стоимость измерялась бы наличной потребностью обращения, следовательно, при равной, неизменной быстроте обращения, стоимостью товаров. Значит, чисто бумажные деньги, в конце концов, должны оказаться невозможными, потому что при них обращение подвергалось бы постоянным пертурбациям“ (Русск. издан. 1922 г. стр. 41).

Иными словами: общественно-необходимая стоимость обращения, если основательно разобраться, есть не что иное, как общественно-вредное искажение обращения. Итак, мы остаемся в конечном счете при „окольном пути“ Маркса.

3. Стоимость золота и банки.

В своей статье о деньгах и товарах Гильфердинг применяет установленный им закон общественно-необходимой стоимости обращения к свободной золотой валюте, в то время как в „Финансовом капитале“ он относил его лишь к закрытой и бумажной валюте.

Он утверждает, что этот закон определяет при свободной золотой валюте стоимость суммы денег, употребляемой для целей обращения.

Эта сумма денег регулируется в настоящее время эмиссионными банками. Они принимают все предлагаемое им золото. „Спрос, таким образом, неограничен“. Это золото исчезает в подвалы банков и выдается оттуда в той мере, в какой этого требует меняющаяся стоимость обращения.

„Предположим, что стоимость обращения повысилась с 1000 до 1500. Если б не было запаса золота, то меновое отношение золотой монеты должно было бы измениться. Одна марка обладала бы теперь стоимостью в $1^1/_2$ марки. Наоборот—наоборот“.

Однако, благодаря наличию золотого запаса в виде сокровища, в обращение будет выпущено количество золота, соответствующее этой новой стоимости обращения. Излишек всасывается банком,—недостаток—восполняется им.

„Изменения в отношениях стоимости (между деньгами и товарами) может, таким образом, не произойти. Для того, чтобы изменение в стоимости золота могло обнаружиться, деньги должны бы оставаться в обращении. Ибо лишь когда товары и средства обращения непосредственно противостоят друг другу,—они могут взаимно определять величину стоимости. Деньги вне процесса обращения,—как сокровище в подвалах банков,—не стоят ни в каком отношении к обращающейся сумме товаров.

Фактически дело происходит таким образом. Производители золота получают за 1 килограмм золота 1 килограмм золотых монет. Новое золото лежит в подвалах банка. При увеличении потребности товарообращения в деньгах,—золото выплывает из подвалов в обращение. Таким образом меновое отношение золотых монет к товарам остается всегда таким же, каким оно было в начале процесса“.

Это означает, иными словами, что закон стоимости в применении к золоту, как деньгам—упраздняется. Это могло бы с первого же взгляда показаться странным,—но Гильфердингу это не кажется удивительным.

„Закону стоимости для его проявления необходима полная хозяйственная свобода. Деятельность же центральных эмиссионных бан-

ков модифицирует соотношение денег и товаров. Специфическая природа денег делает затруднительным приведение поясняющего примера; все же представим себе следующее: в замкнутой, удовлетворяющей свои нужды, хозяйственной области государственная власть вводит монополию торговли нефтью. Допустим, что она держит в наличии запас, скажем, в сто миллионов литров. Допустим, что она продает нефть каждому желающему по цене 30 марок за сто литров, и покупает всегда всю предлагаемую ему нефть по цене 29½ марок. Следствием явилась бы, естественно, неизменная цена на нефть,—в 30 марок. Эта цена определяла бы, какие местоположения могут еще эксплоатироваться, какие местоположения будут приносить ренту и какой величины. При увеличении потребности в нефти спрос удовлетворяется из запаса, о достаточной величине которого заботится „нефте-банковая политика". Если спрос уменьшается, или добыча особенно богата, то запас еще более увеличивается, что рассматривается руководителями банка, как особенно благоприятное положение. Совершенно аналогичны происшествия при золоте, но здесь неизменность менового отношения может быть доказана с полной достоверностью лишь теоретически".

Эмиссионные банки обладают теперь подобной монополией. Раньше на золото был не неограниченный спрос, „теперь же, напротив, эмиссионные банки всасывают все золото и, притом, по раз установленной цене".

„Решающим является фиксирование монеты как определенного весового количества золота и прием всего золота центральным банком по этой фиксированной „цене золота".

С другой стороны, эмиссионный банк обязан немедленно удовлетворять появляющуюся где-нибудь потребность в средствах обращения и уклониться от этого не может.

Подобным образом эмиссионными банками осуществляется „общественное регулирование обращения", которого не могло быть в то время, когда доставлявшееся рудниками золото принималось частными лицами и запасы золота скоплялись у них. Тогда, разумеется, стоимость золота определялась издержками его производства. Теперь же она определяется отношением между количеством обращающегося золота и общественно-необходимой стоимостью обращения, и так как это отношение поддерживается постоянно банками на определенном уровне,—то мы имеем неизменную стоимость золота. Условия производства золота могут всячески меняться,—стоимость золота все же остается неизменной.

Гильфердинг приходит с триумфом к следующему выводу:

„Таково влияние „неограниченного спроса" на золото. Оно приводит фактически к стабилизации менового отношения золотой монеты и, тем самым,—золота в слитках, пока закон гарантирует постоянное превращение золота в монеты. Тем самым, мы имеем фактически со времени всеобщего введения новейшей системы золотой валюты

фиксированное мерило стоимости, которое экономисты так долго искали и которое они все еще не узнают, хотя давно уже его имеют".

Несмотря на это заявление, я вынужден и теперь все же остаться в рядах этих экономистов.

Прежде всего, необходимо устранить с пути пример с нефтью. Если б государство попыталось по образцу Гильфердинга установить монополию торговли нефтью, то результатом явилась бы не неизменная цена нефти, а банкротство государства, независимо от того, является оно замкнутой торговой областью или нет. Допустим,—в виде аналогии современному развитию золотопромышленности,—что условия производства нефти изменились, частью вследствие открытия новых более богатых источников, частью в результате технических усовершенствований. Будет добыта огромная масса новой нефти. Потребление, однако, не возрастает. Продажная цена остается ведь неизменной, ибо не происходит никаких изменений, которые могли бы способствовать росту потребления. Государство продает не больше чем прежде, но обязано скупать по старой цене всю новую предлагаемую нефть. Гильфердинг думает, что в этом случае увеличится запас, что руководителями банка „будет рассматриваться как особенно благоприятное положение". Почему,—этого он не объясняет. Ведь совершенно очевидно, что у государства, в конце концов, иссякнут деньги для закупки новой нефти, раз оно все время больше покупает, нежели продает. При постоянно неизменных ценах нефтяная монополия была бы осуществима лишь в том случае, если бы само государство владело всеми до одного источниками нефти и поддерживало добычу постоянно на определенном уровне. Если же монополия осталась бы лишь торговой монополией,—как это необходимо предполагать для верности аналогии примеру с золотом,—то государство должно было бы иметь возможность понижать цены в тех случаях, когда добыча, а значит и предложение, превышают определенный уровень. Гильфердинг думает: „Совершенно аналогичны происшествия при золоте, но здесь неизменность менового отношения может быть доказана с полной достоверностью лишь теоретически".

Но при „совершенно аналогичных отношениях" нефтяной монополии обнаруживается ведь с „полной достоверностью" невозможность „неизменного менового отношения".

Гильфердинг вероятно возразит, что его замечание надо брать cum grano salis (с большой осторожностью). Аналогия между золотом и нефтью имелась бы на-лицо в том случае, если бы господствовал неограниченный спрос на нефть. Тогда цена могла бы постоянно поддерживаться на определенной высоте, независимо от условий производства. Банки и развили как раз неограниченный спрос на золото.

В чем заключается, однако, этот неограниченный спрос на золото? Он выражает тот факт, что каждый нуждается в деньгах, и никто не имеет их слишком много. Но это старая история, хотя она и

остается вечно новой. По Гильфердингу, однако, неограниченный спрос существует лишь с момента „учреждении эмиссионных банков, которые неограниченно принимают все золото, предлагаемое на рынке“. Как это происходит? „Это сперва означает не что иное, как то, что за 1 киллограмм золота всегда выдается 1 килограмм золотых монет. Эти новые килограммы исчезают сперва в подвалах банков и хранятся там, как сокровище“.

Если Гильфердинг получает золотую крону и отдает за нее десятимарковый знак, то он не поверит, что приобрел „новые деньги“, которые может отдать на хранение как „сокровище“. Его сокровище остается как раз той же величины, какой было раньше,—лишь его форма изменилась.

Но буквально то же самое происходит у банка, когда он всасывает золото. Он дает за 1 килограмм золота в слитках 1 килограмм золотых монет,—и после этой сделки его золотой запас не увеличивается ни на пфенниг, который мог бы „исчезнуть“ в его подвалах. Он может эти слитки золота превратить в золотые монеты, последние снова обменять на слитки и это превращение повторять бесконечно. Но с каких пор это—„неограниченный спрос на золото“? Этот „спрос“ представляет собой не что иное, как неограниченную готовность банка превращать все прибывающие к нему золото из формы золота в форму денег. Никто не вообразит, что обмен на деньги представляет собой „неограниченный спрос“ на золото.

Однако не все золото должно подлежать обмену на монеты. Золото может действительно увеличить сокровище банка, исчезнуть в его подвалах, когда обменивается не на золото, а на бумажные деньги, денежные знаки. Здесь к прежнему золоту прибывает новое. При этом процессе может быть принято все золото, появляющееся на рынке. Быть может в этом заключается неограниченный спрос на золото?

Новое золото попадает в подвалы банка. Но оно принадлежит не ему. Оно принадлежит фактически тем, кто обладает знаком на него. Когда они предъявляют знаки на него, оно должно быть выдано. Это золото не является, таким образом, приобретением банка, оно—вклад обладателя денежного знака, банкноты. „Неограниченный спрос на золото“ оказывается здесь готовностью банка принимать на хранение всякое количество золота, появляющееся на рынке. Золотое сокровище центрального эмиссионного банка есть не что иное, как объединение сокровищ владетелей денег данного государства, которые раньше были распылены по многочисленным кассам и подвалам, а теперь централизованы. Эта централизация приносит пользу, но она лишь тогда достижима, когда банк принимает всякий вклад, который ему предлагается.

В этом заключается весь секрет „неограниченного спроса на золото“, который будто бы создают эмиссионные банки. Она вносит некоторые изменения не в существо, а в механизм образования золо-

того запаса, образование которого при развитом товарном хозяйстве происходило и до учреждения банков.

Все это относится и к „общественному регулированию обращения", которое должно осуществляться эмиссионными банками взамен прежней анархии обращения. Гильфердинг думает:

„Вступление (золота) в обращение не было (раньше) таким механическим процессом, как теперь. На золото не было тогда неограниченного спроса. Оно должно было обмениваться на товары, вступало, таким образом, непосредственно в обращение и оставалось в нем, если только не происходило образования частных сокровищ. Последнее зависело опять-таки не от потребностей обращения, но от имущественной способности отдельных лиц к образованию подобных сокровищ".

Почему раньше золото **должно** было золотопроизводителями немедленно после его добычи обмениваться на товары,—не является понятным. С другой стороны, однако, и теперь золотопроизводитель далеко не всегда должен свое золото немедленно обменивать на товары. Гильфердинг думает, что банк принимает золото и выдает его лишь тогда, когда потребности обращения этого требуют. Но мы ведь знаем, что золото, обмениваемое на монеты, не является новым сокровищем. Золотопроизводитель обменивает его на монеты, чтоб пустить их в обращение, купив на них средства личного потребления или средства производства. Подобным же образом он хочет употребить деньги, когда он обменивает свое золото на банкноты и другие денежные знаки. Если он капиталист, то он не даст деньгам праздно лежать, он купит, быть может, акции, на выручку от которых покупаются, скажем, рельсы и паровозы для китайских железных дорог,—во всяком случае он старается свои деньги пустить в оборот. Учреждение эмиссионных банков в этом отношении ничего не меняет. Останется ли вновь добытое золото в обращении или временно осядет в форме сокровища, зависит целиком не от частных обладателей денег,—теперь так же, как и прежде.

Равным образом это относится к „регулированию обращения" посредством выпуска в него золота. Гильфердинг приходит к выводу: „Запас-сокровище банка служит непосредственно резервом для обращения, эмиссионный банк обязан—и не может поступить иначе—немедленно удовлетворять обнаруживающуюся где-нибудь потребность в средствах обращения. Совсем иное дело, когда это регулирование отсутствует. Если возникает потребность в средствах обращения, то золото в обмене на товары возрастает в стоимости, и для частных лиц нет основания бросать деньги в обращение".

Как бросаются деньги в обращение? Не иным способом, как покупкой товаров. Я отвлекаюсь здесь, как и во всей работе, от функции денег, как платежного средства, чтобы не усложнять без нужды изложения. Обращение здесь—обращение товаров, купля и продажа товаров.

Что единичное лицо покупает товары—зависит от его потребностей как потребителя и производителя. В этом отношении эмиссионный банк ничего не меняет. Он не увеличивает количество потребностей. Однако покупка товаров зависит, конечно, не от одних только потребностей, но и, как мы это иногда болезненно ощущаем,—от количества денег, которыми мы располагаем. Если запас денег, которым располагают, оказывается недостаточным для производства покупок, необходимых для домохозяйства или для предприятия или для других нужд,—то приходится обращаться за кредитом к тем, кто накопил сокровища. Этими деньгами единичных лиц создается обращение.

Что изменяет выступление на сцену эмиссионных банков? Уже не дарят ли они людям деньги для покупки товаров? Такому способу общественного регулирования обращение, к сожалению, не подвергается. Лица, способствующие своими покупками обращению, осуществляют их теперь, как и раньше, посредством собственных или взятых взаймы денег. Изменение состоит лишь в том, что одна часть их собственных денег находится на хранении в банке и должна лишь быть оттуда выдана; с другой стороны—в том, что их потребность в кредите удовлетворяется в первую очередь тоже банками. И только посредством таких ссуд единичным—физическим или юридическим лицам—банк бросает в обращение деньги. Фактически он непосредственно не кидает в обращение ничего, за исключением случаев, когда сам покупает товары. Ссуженные банком деньги кидают в обращение частные лица, сообразно их потребностям и состоянию. Современный метод выпуска денег в обращение отличается по способу, но не по существу от применявшегося до появления банков. Как и раньше, теперь нет общественного регулирования обращения товаров, а значит, и обращения денег, обусловленного им. Как и раньше, оно зависит от потребностей и средств отдельных лиц. Банки, в силу своего огромного механизма и лучшего знания частных взаимоотношений, могут легче преодолевать многие затруднения, возникающие в процессе обращения, и осуществлять целесообразнее и быстрее предоставление кредита, нежели все это могли бы осуществить многочисленные единичные денежные капиталисты. Но процесс обращения товаров является лишь частью совокупного процесса производства, определяется потребностями и результатами последнего, и до тех пор, пока в этом совокупном процессе производства существует частная собственность на средства производства, об общественном регулировании одной его части может быть речь лишь в каком-нибудь переносном смысле. Гильфердинг, естественно, не может понимать в буквальном смысле свою фразу об общественном регулировании.

Однако, что бы он под этим ни разумел,—сущность товарного обращения и денежного обращения нисколько не изменились, благодаря появлению эмиссионных банков, как это предполагает Гильфердинг.

Неограниченная способность приема обществом золота—„неограниченный спрос на него“—не изобретение банков, она существует с тех пор, как существует товарное производство, потому что золото стало таким товаром, который является общественной материализацией богатства и который приобрел форму всеобщей меноспособности.

Ведь, благодаря этому, он и превратился в деньги. Товар, который не всегда и не во всяком количестве охотно принимают, не может стать деньгами. Образование денежных сокровищ тоже не является изобретением банков. Если принять выводы Гильфердинга, то можно притти к представлению, что лишь в банках сокровища скопляются регулярно, что прежде такое скопление сокровищ было делом случая, самопроизвольного желания единичных лиц, которое могло бы и не иметь места. В действительности же непрерывное и закономерное товарное производство невозможно без того, чтобы то здесь, то там скоплялись суммы денег, снова кидаемые в обращение, когда нужды обращения этого потребуют. Отсутствие подобного денежного резерва не привело бы вследствие закона стоимости обращения, как это думает Гильфердинг, к „изменению менового отношения золотой монеты“, но сделало бы невозможным развитие товарного обращения и товарного производства.

Гильфердинг пишет:

„Банк всасывает каждый излишний для обращения золотой и присоединяет его к своему запасу; изменения соотношения стоимости не может произойти“.

Иное, напротив, произошло бы, если бы не было золотого запаса.

„Допустим, что стоимость обращения повысилась с 1.000 до 1.500. Если нет в наличии никакого золотого запаса, то меновое отношение золотой монеты изменится. 1 марка будет обладать теперь стоимостью в $1^{1}/_{2}$ марки. Наоборот—наоборот“.

Иначе говоря: если стоимость обращения понизится с 1.000 до 1.500, то, при отсутствии банка, который мог бы всосать излишние для обращения золотые, каждая марка будет обладать стоимостью лишь в 50 пфеннигов. В этом ведь смысл слов—„наоборот—наоборот“.

Такое положение, естественно, совершенно немыслимо. Хотя бы уже потому, что в том случае, когда двадцатимарковый золотой, содержащий $^{20}/_{1395}$ фунта золота, обладает стоимостью лишь в $^{10}/_{1395}$ фунта, каждый может свободно превратить обесценившуюся монету посредством переплавки в полноценное золото. Может ли, однако, когда-нибудь вообще случиться, чтобы циркулировало больше золотых денег, нежели это соответствует потребностям обращения? Бывает ли кто вынужден, вследствие отсутствия банка, израсходовать полностью деньги, которыми он обладает?—Те деньги, которые он не использует для покупки товаров, он сможет спокойно держать в кармане даже при отсутствии банка, в чьих подвалах они могли бы храниться. Закон стоимости обращения Гильфердинга, как мы это уже видели, построен по образцу закона, установленного Марксом для

определения количества обращающегося золота. Он гласит: сумма цен товаров, деленная на число оборотов одноименных монет, равняется массе денег, функционирующих в качестве средств обращения.

„Этот закон обладает всеобщей действительностью"—говорит Маркс. Это не идеал, который осуществляется лишь эмиссионными банками. По Гильфердингу же он действителен лишь там, где последние существуют,—и где он действителен, думает он, изменения стоимости золота не может произойти.

„Ибо, чтобы изменения в стоимости золота могли происходить, золото должно оставаться в обращении. Ибо лишь тогда, когда товары и средства обращения непосредственно противостоят друг другу, могут они взаимно определять величину стоимости".

Что может это означать, как опять-таки не „гипотезу, что товары без цены и деньги без стоимости вступают в процесс обращения, где затем соответственная часть товарной каши обменивается на соответственную часть горы металла"? Подобный ход мыслей имеет место также в следующих словах Гильфердинга:

„Если происходит увеличение потребностей обращения, то золото выплывает из подвалов банка в обращение. Таким образом, меновое отношение золотой монеты к товарам остается таким же, каким оно было в начале процесса".

Здесь Гильфердинг сказал больше, нежели хотел сказать. Он хочет доказать, что при таких условиях стоимость золота остается неизменной. Но меновое отношение золотых монет к товарам является, однако, не стоимостью золота, а ценой товаров. Если Гильфердинг прав, то и товарные цены должны остаться неизменными.

Здесь обнаруживается основная ошибка всей его теории стоимости обращения. Она игнорирует целиком тот факт, что товары обладали ценами, а значит, измерили свою стоимость в золоте раньше, чем вступили в обращение. Золото может выполнять функцию мерила стоимости даже как мысленно представляемое, но для этого оно должно уже иметь определенную стоимость. Для выполнения золотом функции меры стоимости имеет ничтожное значение, обращается оно реально или лежит в подвалах банка или в женском чулке. Товары появляются на рынке с заранее определенными ценами, т.-е. как представители определенного количества золота. Сколько потребуется золота для реализации этих товаров, зависит от суммы их цен, а также от быстроты следования друг за другом обслуживаемых деньгами купль и продаж. Не количество денег, вступающих в обращение, определяет „меновое отношение золотых монет к товарам", т.-е. сумму цен товаров,—а наоборот, сумма цен товаров определяет вступающее в обращение количество денег,—сумма цен, предполагающая заранее определенную стоимость, как товаров, так и денег.

Гильфердинг полагает, что если бы в каждый данный момент в обращении находилось количество золота, соответствующее потреб-

ности обращения, то меновое отношение золотых монет к товарам оставалось всегда постоянным и неизменным. Но к факторам, определяющим эту потребность обращения, ведь принадлежит как раз и меновое отношение между золотом и товарами.

Как выводы Гильфердинга в „Финансовом капитале“, так и его статья о деньгах и товарах не дают, по-моему, основания для ревизии развитого Марксом в „Капитале“ воззрения, что золото вступает в обращение с собственной стоимостью, определяемой, в конечном счете, общественно-необходимым рабочим временем производства, а товары—с определенными ценами, определяющими количество денег, требуемое для обслуживания их обращения. Я не вижу также ни малейшего основания для утверждения, что банки вносят во все это какое-либо изменение, поскольку они централизуют функцию образования сокровища—запаса и выдачи денег.

Несмотря на свою замысловатость, теоретические выводы Гильфердинга ошибочны, ибо он в своем исходном пункте недостаточно различает стоимость и цену. При чисто логической дедукции, как и при математическом вычислении, достаточно допустить незначительную ошибку в начале, чтобы все последующие выводы и вычисления стали ошибочными и все больше вступали в противоречие с действительными данными, хотя бы сами по себе, в своем построении, они были безукоризненными. Остроумие и замысловатость мыслителя приводят в подобном случае лишь к тому, что ошибку труднее обнаружить.

Если выводы Гильфердинга верны, то, ведь, со времени появления банков должна была установиться неподвижность цен. Но даже, если мы вместе с Гильфердингом рассматриваем „отношение стоимости“ или „меновое отношение золота“ не как цены товаров, а как стоимость золота,—мы все же впадаем в неменьшее противоречие с фактами. Ибо то, что стоимость золота, а тем более—серебра, в течение процесса развития товарного производства неоднократно менялось, является твердо установленным. Не только в семнадцатом столетии произошла великая революция в условиях добычи золота и в уровне цен. Лишь несколько десятилетий тому назад началась подобная же революция с серебром, естественным следствием которой явилось решительное падение стоимости серебра даже в странах с серебряной валютой. Между тем, там ведь существовали уже банки с большими металлическими запасами, принимавшие в свои подвалы каждый серебряный гульден, ненужный обороту.

Фактические события, так же, как и теоретические соображения, ни в какой мере не дают основания для признания теории Гильфердинга об определении стоимости денег общественным процессом обращения и для утверждения, что с появлением банков закон определения стоимости общественно-необходимым рабочим временем устраняется в применении как раз к тому товару, „натуральная форма которого является непосредственно общественной формой воплощения

абстрактного человеческого труда" („Капитал"). Напротив, в том факте, что такой проницательный мыслитель и основательный знаток наших условий производства, как Гильфердинг, терпит крушение, как только он уклоняется от этой теории стоимости, я вижу новое доказательство ее верности как в применении к золоту, так и в применении ко всякому другому товару.

Перев. В. Мотылева.

Мерило стоимости при бумажно-денежном обращении.

Вопрос о мериле стоимости при бумажно-денежном обращении вызывал и вызывает разногласия не только среди буржуазных экономистов, но и среди марксистов. Если, однако, в довоенное время среди марксистов было абсолютно господствующим, а среди буржуазных экономистов—весьма распространенным признание золота мерилом стоимости даже при чистом бумажно-денежном обращении,—то явления денежного обращения за время войны и после нее вызвали ряд сомнений в верности этого взгляда. Существование в ряде стран длительного бумажно-денежного обращения почти полностью вытеснило золото из сферы обращения. Бумажные деньги, при всех их недостатках, являются уже целый ряд лет единственными реально-ощутимыми деньгами. Цены товаров выражаются в бумажных деньгах и непосредственно воспринимаемой является связь между товарами и бумажными деньгами. Связь между бумажными деньгами и золотом прервалась и бумажные деньги длительный период развивались самостоятельно. Все это создает представление, что единственным реальным мерилом стоимости являются самые бумажные деньги вне всякой зависимости от золота.

Если, однако, отвергнуть золото как мерило стоимости, и признать таковым сами бумажные деньги, то необходимо разрешить вопрос, чем определяется стоимость этого мерила стоимости,—бумажных денег. Очевидно, что, отвергнув золото, придется искать ответа в сопоставлении количества выпущенных денег с совокупной стоимостью обращающихся товаров. Другого способа выйти из этого затруднительного положения быть, очевидно, не может. И, действительно, ответа на вопрос пытаются искать в этом направлении. Среди части марксистской молодежи в силу этого пользуется успехом теория „общественно-необходимой стоимости обращения" Гильфердинга, дающая видимость ответа и притом—внешне согласованного с экономической концепцией марксизма. Что же касается буржуазных русских ученых, то ими конструируются всякие теории, аналогичные „конъюн-

ктурной" теории Туган-Барановского [1]), или „функциональной" теории Никольского [2]), утверждающие, что мерилом стоимости являются сами бумажные деньги вне всякой зависимости от золота.

Рассмотрим такую попытку „нового" решения проблемы в новейшем курсе теории денег проф. З. С. Каценеленбаума [3]), обосновывающего свою точку зрения ссылками на современное бумажно-денежное обращение в России.

Указав, что по Марксу бумажные деньги являются „знаками ценности" и „представителями золота", проф. Каценеленбаум пишет:

„Нетрудно заметить натяжку в этих рассуждениях Маркса. С этой точки зрения, напр., надо было бы считать, что в 1919 г. бумажные деньги потому могли обращаться в России, что они продолжали служить „представителями" золота, и даже больше того, а именно, что те 55 миллиардов рублей, которые фигурировали в обороте на 1-го января 1919 г. „представляли" какое-то определенное количество золота. Если принять во внимание, что население, оперировавшее с бумажными деньгами в России в 1919 г., уже почти забыло, как выглядели золотые монеты, то едва ли можно будет считать эти монеты базисом, на котором построено было обращение бумажных денег в это время" (стр. 138).

Проф. Каценеленбаум указывает, что у Маркса есть, однако, другое объяснение природы ценности бумажных денег, гораздо более приемлемое.

„Между тем как золото,—говорит Маркс в „Zur kritik":—обращается, потому, что имеет ценность, бумажные деньги имеют ценность, потому что обращаются". Еще определеннее высказывается он об этом позднее в „Капитале". Поставив вопрос: „почему золото может быть замещаемо простыми, не имеющими ценности знаками", Маркс приходит к выводу, что это возможно потому, что „функциональное бытие" денег „поглощает, так сказать, их материальное бытие", и что в сфере внутреннего обращения бумажные деньги могут „вести существование, внешним образом отделенное от их металлической субстанции и исключительно функциональное" (стр. 35).

З. С. Каценеленбаум полагает, что „функциональная теория не вяжется с изложенными выше взглядами о „представительном" характере бумажных денег".

Являясь сторонником чистой функциональной теории денег, З. С. Каценеленбаум формулирует и обосновывает ее следующим образом.

„Деньги получают свою ценность... от той работы, которую они выполняют в хозяйстве... имеют не субстанциональную, а функциональную ценность. Деньги представляют собой полез-

---

1) Туган-Барановский: „Бумажные деньги и металл".

2) Никольский: „Бумажные деньги в России".

3) З. С. Каценеленбаум: „Учение о деньгах и кредите", часть I, Ярославль 1921.

ное благо, полезное, именно, как деньги. В то же время они представляют собою благо, ограниченное в своем количестве... Выпуск бумажных денег ограничен тем, что их могут выпускать лишь определенные институты, уполномоченные на то государством и в ограниченных количествах. Полезность и редкость—два качества, которые вполне достаточны для того, чтоб вещь имела ценность. Отсюда получают свою ценность и деньги... Ценность денег возникает в сфере денежного обращения, а не вне ее" (стр. 34).

Достаточно вдуматься в содержание приведенных отрывков, чтоб стало очевидным, что между точкой зрения проф. Каценеленбаума и и Гильфердинга имеются элементы сходства. Как и Гильфердинг,—проф. Каценеленбаум считает излишним „окольный путь" для объяснения стоимости бумажных денег при посредстве золота, как и Гильфердинг,—проф. Каценеленбаум полагает, что стоимость бумажных денег определяется непосредственным соотношением количества денег и массы товаров. У Гильфердинга это облечено лишь в марксистскую фразеологию.

Все это придает статье К. Каутского, посвященной критике теории денег Гильфердинга,—злободневный и современный характер.

Критика Каутского, благодаря ясности и полноте анализа,—оказывается направленной против всякой попытке определить стоимость бумажных денег независимо от золота.

Основная ошибка всех подобных попыток заключается в смешении стоимости и цены. Цена товаров есть выражение в деньгах его стоимости. Но очевидно, что подобное выражение предполагает не только определенную стоимость товаров, но и определенную стоимость самих денег. Поэтому бумажные деньги в своем возникновении являются простыми знаками, заместителями, представителями золотых денег. Они вступают в процесс обращения с определенной стоимостью—стоимостью одноименных золотых монет.

И лишь вследствие этого они могут измерять стоимость товаров.

Возможно ли при капитализме введение новых, совершенно независимых от золота бумажных знаков с произвольным наименованием? Очевидно, что подобная возможность в корне отвергается механизмом капиталистического хозяйства, нуждающегося в деньгах—товаре.

Но даже если отвлечься от этого обстоятельства, то подобные бумажные знаки невозможны хотя бы уже потому,—что ни один товаровладелец не знал бы, скольким знакам соответствует его товар, а правительство не имело бы никакого критерия для выяснения количества знаков, подлежащих выпуску.

Ведь тот общественно-необходимый минимум обращения, о котором говорит Гильфердинг,—при капитализме не поддается учету в рабочих часах. Очевидно, что, лишь установив этот „минимум обращения" в какой нибудь золотой валюте и приравняв определенный знак к определенному количеству золота, правительство могло

бы определить количество подлежащих выпуску знаков; отдельный же товаровладелец лишь при этом условии—мог бы установить стоимость своего товара. Вступление в оборот независимых от золота бумажных знаков с произвольным названием—явная утопия. Но это означает ведь, что в теории бумажно-денежного обращения никак нельзя отвлечься от того обстоятельства, что бумажные деньги являются представителями золота, это означает, что чистая функциональная теория проф. Каценеленбаума и абстрагирущаяся от золота теория Гильфердинга фактически молчаливо исходят из золотой стоимости вступающих в обращение бумажных денег.

Все это блестяще подтверждается опытом введения новых бумажных денег в Литве в 1921 г. Правительство решило выпустить их с произвольным названием „литы". Могло ли оно, однако, обойтись без установления золотой стоимости „лит"? Очевидно,—нет. И, действительно, было установлено, что 10 „лит" равняются одному доллару.

Лишь такое измерение стоимости „лит" в золоте сделало возможным превращение их в деньги. В противном случае они не могли бы даже вступить в оборот.

Как Гильфердинг, так и проф. Каценеленбаум считают, что историческое происхождение бумажных денег из металлических денег не имеет значения для теории стоимости бумажных денег. Факт возникновения бумажных денег из золота не доказывает, по их мнению, что мерилом стоимости является золото, а не бумажные деньги.

Совершенно бесспорно, конечно, что реальным, внешне ощутимым мерилом стоимости товаров при бумажно-денежном обращении являются бумажные деньги. Однако, **почему** могут они выполнять эту функцию? **Лишь потому, что они сами раньше были измерены в золоте! Бумажные деньги, как мерило стоимости, имеют, так сказать, золотую природу. Мерилом стоимости, являются не бумажные деньги как знаки, а бумажные деньги как представители золота.** Таким образом, факт возникновения их из металлических денег всецело определяет „представительную" их природу!..

То обстоятельство, что при чрезмерных выпусках бумажных денег или при изменении факторов конъюнктуры стоимость бумажных денег падает независимо от реального золота, что, следовательно, существует непосредственное взаимодействие между стоимостью товарной массы и величиной стоимости бумажных денег,—ни в коей мере не опровергает изложенной точки зрения. Ибо для того, чтоб изменение соотношения между стоимостью товарной массы и количеством денег могло отображаться на курсе бумажных денег, **необходимо, чтоб они до того были измерены в золоте и имели „золотую стоимость". Таким образом, золото продолжает и в этом случае быть мерилом стоимости, поскольку природа бумажных денег, как мерила стоимо-**

сти—золотая. И чем дальше ушла бумажная валюта в своем падении от золота, тем хуже для нее,—тем отрицательнее ее влияние на народное хозяйство, тем вероятнее возможность ее краха.

Вернемся теперь к рассуждениям проф. Каценеленбаума. Продолжало ли золото быть мерилом стоимости и в 1919 г.? Бесспорно продолжало, ибо обращавшиеся бумажные деньги были измерены сами в золоте и продолжали быть „представителями" золота. Какого золота? Того, которое установило их стоимость при их вступлении впервые в оборот, вместо которого они обращались в каждый данный момент, измерительную природу которого они восприняли. Это золото превращается в мысленно-представляемое, но его реальным „представителем" являются бумажные деньги. Независимо от того помнит ли население, „как выглядели золотые монеты",—бумажные деньги продолжают быть „представителями" золота.

Какое, однако, значение имеет рассуждение Маркса о „функциональном бытии" денег, и действительно ли оно не вяжется с взглядом о „представительном" характере бумажных денег?—Проф. Каценеленбаум просто не понял Маркса! Для теории денег Маркса характерно расчленение отдельных функций денег и исследование сущности каждой функции. Своим рассуждением о „функциональном бытии" бумажных денег Маркс хочет как раз подчеркнуть, что бумажные деньги возникают из функции денег, как средства обращения. Бумажные деньги,—говорит Маркс,—имеют ценность, потому что обращаются". Это значит, что возникновение бумажных денег вытекает из функции денег как средства обращения. Но, подчеркивает Маркс, они ведут существование лишь „внешним образом (курсив наш), отделенное от их металлической субстанции". В действительности, значит, существование их от металлической субстанции не отделено и функции мерила стоимости продолжает выполнять измерившее их золото, „представителем" коего они и являются. По мысли Маркса золото „может быть замещаемо простыми, неимеющими ценности знаками" целиком и полностью лишь в функции средства обращения. В функции же мерила стоимости они являются, при этом, всецело **представителями** измерившего их золота.

Таким образом, это рассуждение Маркса лишь подчеркивает самостоятельное „функциональное бытие" бумажных денег в функции средства обращения, и их „представительный" характер в функции мерила стоимости.

Перейдем теперь к рассмотрению, в свете теории денег Маркса, одной из злободневных современных проблем, проблемы создания твердого ценностного измерителя, имеющей самое непосредственное отношение к нашей теме. Вопрос этот вызвал, как известно, оживленную и плодотворную дискуссию на страницах „Правды", „Экономической жизни" и „Торгово-промышленной газеты" и, вместе с тем, оживленно дебатировался в кругах хозяйственников и статистиков. В настоящий момент дискуссию эту можно считать в основном законченной. В чем

сущность проблемы? Она сводится к задаче подыскивания твердого и устойчивого (хотя бы относительно) ценностного измерителя, в котором можно было бы при неустойчивой колеблющейся бумажной валюте производить калькуляцию цен и вообще все практические исчисления, а также исчисления общеэкономического значения. Как известно, борьба шла между сторонниками „товарного" рубля и реального золотого рубля.

Прежде всего, необходимо отметить, что самый факт постановки вопроса об устойчивом ценностном измерителе является подтверждением теории денег Маркса. Ибо он доказывает, что, чем больше падает курс бумажного рубля по сравнению с одноименной золотой монетой, чем менее устойчива его золотая стоимость и чем слабее она в нем проявляется,—тем негоднее бумажные деньги для выполнения функции мерила стоимости, ибо тем в меньшей степени являются они представителями золота. Не менее важно для нашей темы отметить, что „товарный" рубль представляет собою, по существу, довоенный золотой рубль. Товарный индекс, являющийся основанием товарного рубля, представляет собою не что иное, как число, показывающее, во сколько раз возрасли современные цены определенной группы товаров, взятой в основу исчисления индекса,—по сравнению с ценами этой же группы товаров до войны. Но довоенные цены товаров—это их стоимость, выраженная в золоте. Следовательно, мы сводим цену товара, выраженную в современных бумажных деньгах, к количеству представляемого ими довоенного золота. Все это подтверждает, что бумажные деньги являются мерилом стоимости лишь как представители золота.

Но сторонники всеобщей применимости „товарного" рубля допускают одну ошибку, которая отражается на их оценке размеров его применимости. Они молчаливо исходят из предположения, что товары не изменились в своей стоимости по сравнению с 1913 г. Лишь такое предположение позволяет им приравнивать современные цены к ценам довоенным. Между тем, совершенно очевидно, что издержки производства, стоимость товаров настолько реально изменились, что современные цены и довоенные цены, независимо от их счетного выражения, отнюдь не равны. Вот почему при исчислении цен в товарных рублях довоенными ценами надо пользоваться с большой осторожностью, корректируя их поправочными коэффициентами, пользуясь специальными индексами данной отрасли промышленности. Если же учесть к тому, что индексы, как величина статистическая, должны неминуемо запаздывать и, при том, зависят от способа их исчисления, то становится очевидным, что „товарный рубль" отнюдь не должен и не может иметь всеобщего применения как твердый ценностный измеритель. Он может применяться в большинстве случаев лишь как ориентировочная величина; он бесспорно применим в исчислениях, рассчитанных на срок.

Что же касается устойчивого измерителя, то, наиболее подходя-

щим для этого является ныне реальное золото. Абсолютным ценностным измерителем оно еще не является и лишь очень медленно будет приближаться к таковому. Но оно является уже относительно наиболее устойчивым измерителем. Скачка курса золотого рубля, имевшая место осенью, вряд ли может повториться в таком размере. Вследствие своего значения, как мировых денег, легкости перевозки и хранения,—качественному единообразию и т. п.—золото имеет бесспорные шансы приобрести раньше других товаров единообразную расценку во всероссийском масштабе, изменящуюся вполне закономерно. Если же добавить, что курс золота поддается регулированию мерами валютной политики, то преимущества реального в своей телесности золотого рубля пред статистическим товарным — становится очевидным.

Наиболее применим реальный курс золота для установления рыночных цен и всяких текущих коммерческих расчетов, ибо его курс, отображая изменение рыночной конъюнктуры, делает возможным быстрое реагирование на эти изменения.

Все сказанное применимо также и к банковым билетам, как полномочным представителям реального золота.

Вместе с тем не следует, однако, забывать, что самыми реальными являются до поры до времени все же цены в бумажных рублях. Пока золото не станет средством обращения, пока оно остается товаром, покупательная способность бумажных денег по отношению к товарам и их курс по отношению к золоту совпадать полностью не могут. Поэтому в некоторых операциях, требующих точного и полного отображения реальных рыночных цен (калькуляция себестоимости и т. п.), нужно пользоваться реальными современными ценами в бумажных деньгах.

Резюмируем. Современные бумажные деньги продолжают иметь по изложенным выше причинам золотую стоимость. Но именно в силу того, что она в них уже слабо выступает, появляется нужда в дополнительных и вспомогательных „рублях“. Все это лишь подтверждает верность теории денег Маркса.

В. Мотылев.

Заметки читателя о книге тов. Бухарина „Теория исторического материализма“ [1]).

I.

Книга тов. Бухарина—„Теория исторического материализма“ несомненно принадлежит к тому роду литературных явлений, который не может быть не замечен и обойден молчанием как друзьями, так и врагами.

Одно замечание в предисловии к „Теории исторического материализма“, сделанное тов. Бухариным, обращает на себя особое наше читательское внимание.

Он говорит: „В некоторых довольно существенных пунктах, автор отступает от обычной трактовки предмета, в других—он считает возможным не ограничиваться уже известными положениями, а развивать их дальше. Было бы странно,—продолжает он,—если бы марксистская теория вечно топталась на месте. Но всюду и везде автор продолжает (уверяет тов. Бухарин) традиции наиболее ортодоксального, материалистического и революционного понимания Маркса“ (стр. 6).

Мы знаем, что не первый тов. Бухарин берется „развивать“ Маркса „дальше“. У нас были в свое время А. Богданов, Юшкевич, Валентинов, Базаров, Луначарский и т. д. и т. п., все они божились всеми святыми марксизма, что они развивают и философски обосновывают Маркса. Их статьи в сборниках появлялись не иначе, как—„философские очерки марксизма“ или нечто в этом роде. Старый Плеханов нас научил ко всем „развивателям“ относиться с особенной осторожностью.

Я помню задорные вызовы А. Богданова, кажется, в книге „Падение великого фетишизма“, где он заявлял, что Плеханов уклоняется от спора с ним. У всех у нас тогда вставал тревожный вопрос, а неужели наш Плеханов сдает? Неужели он боится? И когда появились его статьи в журнале „Современный мир“ (они позднее вошли в сборник „От обороны к нападению“), то все мы как-то облегченно вздохнули. Да, это то, что нам надо,—подумал каждый из нас.

Г. В. Плеханов, который бесспорно является учителем всех, хоть что-нибудь смыслящих в марксизме, русских (да и только ли русских?) рабочих—больше чем кто-либо сделал для этого развития некоторых положений Маркса, но он нигде не заявлял, что он „развивает дальше“.

А коль тов. Бухарин не считает необходимым придерживаться этого плехановского правила, ну и пусть—дело не в заявлении, а в исполнении.

---

[1]) В порядке дискуссии.

Тов. Бухарин берет быка за рога. Он уже своим заглавием книги „развивает дальше“, назвав ее „Теория исторического материализма“, а в подзаголовке „популярный учебник марксистской социологии“.

Тов. Бухарин в главе III „Диалектический материализм“ говорит: „Они (Маркс и Энгельс) соединили материализм с диалектическим методом и распространили материалистическое учение на общественные науки, изгнав идеализм из его последнего убежища“ (стр. 59).

Значит „теория исторического материализма“ есть часть общего „учения“, часть общей философии, часть философии—„диалектического материализма“, „распространенной на общественные науки“.

Почему же эта часть философии превращается в голове тов. Бухарина в „социологию“?—Здесь на-лицо „диалектическое“ превращение философии в социологию. А почему бы ей не оставаться философией и в общественных науках? Почему бы ей не остаться и здесь частью философии диалектического материализма—социальной философией диалектического материализма?

Хоть и ругает тов. Бухарин Тахтарева „доморощенным горе-социологом“, а первая попытка дать нам „марксистскую социологию“ принадлежит Тахтареву, и тов. Бухарин, кажется, соблазнен именно Тахтаревым.

И уж „чем кумушек считать трудиться, не лучше ль на себя, кума, оборотиться?“.

Я очень сомневаюсь, чтоб это было „развитием дальше“.

Все те доводы, которые тов. Бухарин приводит, защищая „социологию“, не убедительны и больше говорят в пользу названия „теории исторического материализма“—социальной философией диалектического материализма. Он говорит: „где место теории исторического материализма?—Это не есть политическая экономия, это не есть история. Это есть общее учение об обществе и законах его развития, т.-е. социология, а почему не часть философии диалектического материализма, примененная к общественным наукам?—Почему не социальная философия диалектического материализма?

Той же непоследовательностью можно объяснить и такое место из книги тов. Бухарина: „У рабочего класса есть своя, пролетарская социология, известная под именем исторического материализма. В основном эта теория выработана Марксом и Энгельсом. Иначе она называется материалистическим методом в истории, или просто экономический материализм“ (стр. 12). Вот это „просто“ мне очень нравится. Это просто „социология“.

Если это называется „развивать дальше“, то—унеси ты мое горе.

Когда Г. В. Плеханов спорил со своими многочисленными противниками, заявлявшими, что у К. Маркса есть „исторический материализм“, а философии общей нет, а потому надо его обосновать и, как известно, обосновывали кто кем вздумает, так вот спор тогда шел по линии общефилософской. Все признавали, что в вопросах истории, вернее социальной философии, Маркс не оставил никаких сомнений—он „экономический материалист“, а вот в философии, обнимающей все стороны человеческого знания, для многих было вопросом—кто он, материалист, идеалист или эмпириокритик!

Богданов наверное не сомневался в том, что если бы Марксу суждено было проснуться, то он непременно признал бы, что он эмпириомонист, а Юшкевич думал, что Маркс объявил бы своим престолонаследником Юшкевича, и уж, конечно, всем, всем, всем объявил, что он-таки эмпириомонист.

В то же время, когда работал Маркс и Энгельс, отчасти даже и Плеханов, материалистическая философия последовательно применялась только к вопросам общего мировоззрения, общего порядка, как это говорит и тов. Бухарин (см. выше). Буржуазия, достигшая господства во всей Европе, отпрянула прежде всего от философии гражданской войны, от философии борьбы, от материалистического понимания истории, а потому в вопросах истории, социальной философии идеализм чувствовал себя хозяином.

Вот почему Маркс и Энгельс и, в ранних своих работах, Плеханов так мало уделяли внимания вопросам общей философии, а все больше вопросам социальной философии. Да и то сказать, что вопросы социальной философии были очередными вопросами практической борьбы рабочего класса. Потому же все последователи за исключением Плеханова так крепко ухватились за термин „исторический материализм"—и даже за „экономический материализм" (чем прегрешал даже и наш маститый историк тов. Покровский), желая подчеркнуть самим названием резкую противоположность идеалистической социальной философии.

Г. В. Плеханов, как я уже сказал, в этом отношении составляет счастливое исключение. Он избегал обозначения термином „исторический материализм" социальной философии Маркса, хотя открыто нигде, как я помню, против него не высказывался Что же касается названия—„экономический материализм", то он очень резко протестовал против него, а тов. Бухарин, желая „развивать дальше", вновь „просто" возвращается к этому термину.

Почему вы думаете, что не найдется какой-нибудь „умный философ" и не станет обосновывать „экономический", „исторический" материализм и „социологию" какой-нибудь новейшей философией?—Надо устранить всякую возможность этого.

Мы живем в такое время, когда подчеркивание материализма в вопросах истории—самим названием—„исторический" „экономический материализм" не нужно. Наоборот, нам необходимо подчеркнуть другую сторону вопроса, что „исторический" „экономический" материализм есть часть общей философии диалектического материализма.

Применение же диалектического материализма к общественным наукам—истории, политической экономии, т.-е. к одному из частных случаев человеческого познания, могло быть названо, как я уже сказал: „Социальная философия диалектического материализма", что больше отвечает и времени и духу философии Маркса.

Название же нашей социальной философии—„просто" „экономическим" и даже „историческим материализмом" и „социологией" есть шаг назад.

Почему „исторический материализм", а не доисторический, не ископаемый?

Правда, есть много исторического; и исторические личности, и памятники как письменные, так и в виде остатков материальной культуры—здесь применение слова—исторический понятно, но почему материализм стал историческим—это не понятно.—Может быть, „материалистическое объяснение истории", это тоже понятно, но исторический материализм... это похоже на ископаемый материализм.

Так что само название книги: „Теория исторического материализма" с подзаголовком, способно возбудить подозрения насчет „развития дальше".

Первое слово, которое должно быть сказано после работ Г. В. Плеханова, это изгнание терминов: „экономический материализм",

ископаемый, то бишь „исторический материализм“ и ничего не говорящего ни уму, ни сердцу термина „социология“. И такое слово мы и думали услышать от тов. Бухарина, а вместо этого он наперекор стихиям выпускает на свет божий экономический материализм и социологию, т.-е. „твердит зады и врет за двух“, как говаривал Грибоедов.

И с тов. Бухариным это произошло не случайно. Он, конечно, знал, что всякий добропорядочный марксист и коммунист должен быть диалектическим материалистом, но даны нам благие порывы — да свершить-то их нам не дано!

Я уже сказал, что Маркс не оставил никаких сомнений для всех и даже критически настроенных к нему в том, что он в вопросах социальной философии—диалектический материалист, а вот в вопросах общей философии всякий, как известно, зачислял его по своему ведомству. Отсюда, казалось, следовал тот вывод, что для „развивателей дальше“ осталась очень большая область работы в вопросах именно общей философии, дабы тем самым покончить раз и навсегда с попытками „обоснований“ и „соединений“ с различными философами. Но тогда тов. Бухарину свою „основу основ“ пришлось бы назвать не „теория исторического материализма“, со знаменитым подзаголовком „социология“, а диалектический материализм и дать действительно систематическое изложение философии Маркса-Энгельса, уделив больше внимания не вопросам социологии, которые по признанию всех, даже и врагов, за исключением тов. Бухарина, разработаны с исчерпывающей ясностью и Марксом-Энгельсом, а также Плехановым, Каутским и Мерингом, а вопросам теории познания, вопросам гносеологии.

Здесь важно не только сказать, что человек есть часть природы и мыслит не отвлеченное существо, а мое тело; мое тело и есть моя доподлинная сущность; и что „я“ есть „я“ для самого себя и „ты“ для другого, субъект для себя и объект для другого, а важно показать исторически, как это „я“ познавало природу и самого себя.

В этой области и по-сейчас такая уйма неясностей, недоговоренностей, что есть над чем подумать и поработать.

Маркс дал и в этой области направление—„человек, воздействуя на природу, изменяя ее, изменяет свою собственную природу“. Что это значит?

Когда человек борется за свое существование с природой, он работает, работая познает различные свойства тел, обогащает себя новыми знаниями природы, новыми понятиями, которые отвердевают в словах, в языке, в речи. Так творит он речь, язык, все больше и больше обогащая его по мере познания в этом воздействии на природу различных свойств тел. Непрерывное воздействие на природу дает, хочет того человек или нет, новые свежие знания об этой природе, обогащая его душевный, психический мир, изменяет человека.

Если в вопросах „социологии“ теперь уже твердо установлено, что не цари историю творили, то в отношении науки все еще продолжает господствовать мнение—что такой-то ученый основал такую-то науку, а такой-то—такую то, как раньше про царей, королей и императоров говорили: такой-то государь (имя рек) основал такую-то империю.

А пора бы от такого вульгарного, идеалистического объяснения истории отказаться. Надо же ее понять, наконец, что не бездельники с раздраженной пленной мыслью узнали, что железо тонет, а дерево плавает, железо тверже меди, а сталь тверже железа, что железо не

горит при той температуре, при которой горит дерево, что ковать железо надо, пока горячо, что быка можно и есть и ездить на нем, возить тяжести, а когда резали всякую скотину и птицу для пищи, познавали что же несет верную и скорую смерть ему, как он устроен, что в нем съедобно и не съедобно и т. д. и т. п., а растительный мир, конечно, познавался в этом взаимодействии. Тут вам начала и анатомии, и физиологии, и психологии, и биологии, и минералогии, и технологии, и физики, и ботаники, и химии и т. д.

Источник всех знаний—это океан человеческого труда, из которого берут свои начала ручейки и реки различных отраслей разветвленного человеческого знания. Этот океан выпускает реки и принимает их в себя и делается все глубже, мощней и грозней и нет предела силе и мощи его. Потому что реки человеческого труда не мелеют, а диалектически приращаются и, возвращаясь туда—в исток, прибавляют силу и мощь этому океану все большую и большую, что с небывалой силой и энергией двигает все вновь и вновь реки воды живой.

Это воздействие, изменение и природы человеком и самого себя и есть то, что называется диалектикой в вопросах теории познания, или как это там, по-ученому-то, в вопросах гносеологии.

Если древние философы—„Гераклит говорил, что нельзя дважды войти в один и тот же поток, потому что второй раз это будет Федот, да не тот"; а Кратил говорил, что и однажды нельзя быть в одной и той же реке, так как она меняется постоянно", то мы можем сказать, что нельзя с одним и тем же человеком поговорить не только дважды, но и однажды.

Дальнейшее развитие приведенного положения Маркса могло бы действительно, оплодотворить философскую мысль и сказать миру слово, которое не успел и не мог, пожалуй, сказать Маркс.

Конечно, не бесконечное повторение, что не сознание определяет бытие, а бытие сознание, и даже не бесконечное повторение и того положения, что „человек", воздействуя на природу, изменяя ее, изменяет свою собственную природу",—оплодотворит эту мысль, а живое практическое применение этой мысли к различным отраслям человеческого знания, приведет к действительному познанию того, как в процессе труда, в воздействии на природу, в изменении ее зарождались и отдельные отрасли человеческого знания, зарождались науки об этой самой природе, как возникла вся разветвленная сеть всяческих наук. Больше того, можно проследить, в какой исторической последовательности эти науки возникали, выделялись, как отдельные отрасли человеческого знания природы, приобретенные человеком во взаимодействии с ней; какая наука с какой стороной человеческой деятельности связана, как она возникла. Нельзя же в самом деле изображать дело так: такой-то государь, то бишь, ученый основал такое-то государство, тьфу, будь проклят, все сбиваюсь—такую-то науку, а такой—такую: ясное и простое объяснение!

А тов. Бухарин платит очень большую дань этой идеалистической пошлятине, вред которой усугубляется тем, что он Бухарин, во-вторых, что он облекает эту пошлятину в марксистские, материалистические наряды. Он говорит: „Представим себе два человеческих общества: одно общество дикарей, другое—общество в конце капитализма. В первом обществе все время уходит на непосредственное добывание пищи: охоту, рыболовство, собирание кореньев, первобытное огородничество; „идей", „духовной культуры" и т. д. тут крайне мало: перед нами почти полуобезьяны, стадные животные. Во втором

обществе—богатая „духовная культура“, целая вавилонская башня из морали, права с бесчисленными законами развития бесконечных наук, философии, религии, искусства, начиная с архитектуры и кончая рисунками мод...

Почему же этот дух мог вырасти? Что было условием его роста? Развитие материального производства, повышение власти человека над природой, повышение производительности его труда. Только тогда не все время должно уходить на горемычную материальную работу: часть его освобождается у людей, что дает им возможность думать, размышлять, работать умственно, создавать духовную культуру“ (см. стр. 61—62).

Видите ли, когда была только „горемычная“ работа, то не было духовной культуры и как только эти „горемычники“, „бедненькие братушки“, „миленькие труженички“ создали „условия“ для умных людей, создали досуг для дум и размышлений, то эти-то люди начали „создавать духовную культуру“. Это-то и есть не просто материалистическая, а „наиболее материалистическая“ традиция понимания Маркса!

Познание и культура,—видите ли это,—особая статья, а „горемычная“ работа это тоже особая статья и просим не смешивать. Так и запишем.

Тов. Бухарин не в пример прочим „наиболее ортодоксален и революционен“, а потому он, конечно, стоит целиком на той точке зрения, что бытие определяет сознание, а не сознание бытие, и пишет: „Почему же этот дух мог вырасти? Что было условием его роста?“ И наиболее ортодоксально отвечает: „Развитие материального производства, повышение власти человека над природой, повышение производительности его труда“.

Как видит читатель, тут все в марксистские одежды наряжено и как будто все обстоит благополучно... Но тем именно и вредна эта идеалистическая пошлятина, что она наряжена в эти одежды. Если эту мысль взять и изложить не „наиболее ортодоксально и материалистически“, то ведь получится самая ходовая монета философских рассуждений самых обычных буржуазных филистеров.

Воздействие на природу, работа, это—не создание культуры и не здесь кузница истины. Если люди собирают коренья и собирают только такие, а не иные, то очевидно в этой „горемычной“, материальной работе этому научились—познали природу, воздействуя на нее, чем и обогатили свой духовный мир, создали культурные ценности, при этом обозначив их в речи, в языке. А если человек рыбу ловит, то к этому он тоже дошел путем воздействия и узнал, что такая-то рыба хорошая, а такая-то дурная. И стал ловить рыбу, а не черепах, это тоже достижение, приобретенное в этом взаимодействии человека с природой. А что же, наконец, за синяя птица—„материальные производительные силы“? Это способ воздействия человека на природу, это та же „горемычная“ материальная работа, но она в то же время и созидательница культуры, в том числе и духовной, тов. Бухарин! А у вас ведь эта „горемычная, материальная“ работа не созидатель духовной культуры, а лишь условие роста духа, духовной культуры; эти бедненькие „горемычники“ были лишь вьючным животным, дававшим возможность: „думать, размышлять, работать умственно, создавать духовную культуру“. Какой жалостливый просвещенный человек—вот, вот слезу умиления прольет, глядя на этих горемычников. По-Тургеневски очень, тов. Бухарин!

Вот эти-то умные люди и „создавали культуру“, основывая госу-

дарства, то бишь—науки... Удивительно материалистически... и диалектически.

Это и есть очевидно не обычная трактовка вопроса" и „развитие дальше"...

Не всякий, говорящий: Господи, Господи, войдет в царство небесное...

Тов. Бухарин, я вам расскажу один библейский анекдот. Жил был на свете Иаков, пас он стада тестя своего Лавана. Вздумал он забастовать и говорит Лавану: „Отдай мне жен моих и детей моих, за которых я служил тебе, и я пойду; ибо ты знаешь службу мою, какую я служил тебе, каков стал скот твой при мне—когда же я буду работать для своего дома?". И сказал ему Лаван: „Что дать тебе?" Сделай, что я скажу,—„то я опять буду пасти и стеречь овец твоих. Я пройду сегодня по всему стеду овец твоих, отделю из него всякий скот с крапинами и пятнами, всякую скотину черную из овец, так же с крапинами и пятнами из коз. Такой скот будет наградою мне". На этом и порешили.

Взял скот, передал сыновьям, назначили расстояние между стадами три версты, и стал опять Иаков пасти стада Лавана. „Взял Иаков свежих прутьев тополевых, миндальных и лавровых и вырезал на них белые полосы, сняв кору до белизны, которая на прутьях, и положил прутья с нарезкой перед скотом в водопойных корытах, куда скот приходил пить и где, приходя пить, зачинал скот перед прутьями и рождался скот пестрый и с крапинками, и с крапинками и пятнами. Каждый раз, когда зачинал скот крепкий, Иаков клал прутья в корытах перед глазами скота. чтоб он зачинал перед прутьями. А когда зачинал скот слабый, тогда он не клал. И доставался слабый скот Лавану, а крепкий Иакову".

Так объегорил Иаков-Израиль тестя своего Лавана. Как же это пастух Иаков без „вумных" людей обошелся? Не может быть, чтоб он не слушал лекции по дарвинизму. Или тут что-то не так!

Так, тов. Бухарин, так Иаков-то в „горемычной" работе познал природу, в данном случае, скота. И нет и не будет другого источника знания. Труд „горемычный"—создатель культуры.

В начале было дело. Труд—альфа и омега: начало и конец. В начале всякой, в том числе и духовной, культуры было дело, а не слово умных людей, которые „имели возможность" думать, размышлять, работать умственно, „создавать духовную культуру".

Непосредственное воздействие первобытных людей на природу, изменение этой природы, а чрез это изменение самих себя, при минимуме разделения труда в обществе делало каждого человека (относительно, конечно) носителем опыта всех. Все знали. что знал каждый, и каждый знал, что знали все: он был универсум. Это тезис.

С разделением труда в обществе, а также и разделением общества на классы, начинается эпоха противопоставления науки, философии и т. д. труду, этой „горемычной материальной работе".—Здесь каждый сверчок должен знать свой шесток. Это антитезис.

Коммунизм есть воссоединение производительного труда с наукой. Это синтез.

Задача-то таких Бухариных состоит в том, чтоб показать и доказать, что наука и производительный труд—едины суть.

А это сказать надо не ради красного либерального словца, а доказать исторически. А то ведь тов. Бухарин или плохо пересказывает то, что лучше его сказано Марксом-Энгельсом и Плехановым, солидно снащая свою книгу „системами", „равновесиями", „устойчивыми" да „неустойчивыми", или же твердит очень старые зады...

„Мудрость книжная приобретается в благоприятное время досуга, и кто мало имеет своих занятий, может приобрести мудрость. Как может сделаться мудрым тот, кто правит миром и хвалится бичем, гоняет волов и занят работами их, и которого разговор только о молодых волах. Сердце его занято тем, чтоб проводить борозды, и забота его—о корме телиц. Так и всякий плотник и зодчий, который проводит ночь, как день: кто занимается резьбою, того прилежание в том, чтобы разнообразить форму". Так и с ковачем и горшечником и с другими, кто занят горемычной материальной работой, но, как и тов. Бухарин, автор этих строк, понимает, что ковачи, пастухи, горшечники и т. д. народ нужный: „без них и город не построится, ни жители не населятся и не будут жить в нем"... „И однако ж они в собрания не приглашаются, на судейском седалище не сидят и не рассуждают о судебных постановлениях, не произносят оправдания и осуждения и не занимаются притчами; но поддерживают быт житейский и молитва их об успехе художества их".

Ну, скажите, чем это хуже Бухарина? Он также думает, что „горемычники" и их работа—это только условие роста духа культуры, называя его мудростью. А знаете, когда это писано? Задолго до нашей эры. Так писал Иисус сын Сирахов, а тов. Бухарин не нашел ничего лучшего, как облечь эту ходовую и довольно пожилую „истину" в марксистские одежды и выдать это за необычную трактовку вопроса и наиболее материалистического философа.

Или же: бытие определяет сознание, а не сознание бытие, бытие определяет сознание, а не сознание бытие,—крестится и молитвословит тов. Бухарин, отбивая положенное количество поклонов, чтоб всем явить святость свою.—Думаю, что это не развитие дальше...

II.

Кроме этого основного недостатка, сказавшегося на всей книге тов. Бухарина самым губительным образом, есть и еще один такой недостаток, который нельзя не отметить, хоть он и вытекает из первого, основного.

Тов. Бухарин очень часто в той или иной связи, на предмет посрамления, очевидно, буржуазии, повторяет мысль, высказанную во введении. Он там говорит: „Буржуазные ученые всегда (подчеркнуто мной. П.) утверждают, что они являются представителями так называемой чистой науки, что все темные страсти, борьба интересов, житейские треволнения, погоня за барышом и прочие земные и низменные вещи не имеют к их науке никакого отношения. Они представляют себе дело так, что ученый это—бог, сидящий на высокой горе и бесстрастно наблюдающий общественную жизнь во всем ее многообразии; они думают (а еще больше говорят), что грязная практика не оказывает никакого действия на чистую теорию (стр. 9).

Какой вы свирепый буржуеед, тов. Бухарин, и какая нехорошая эта буржуазия! Она „всегда" (о, бедная диалектика!) изображает себя сторонницей классового мира и общечеловеческих идей.

Она (буржуазия) всегда стремится: „беречь священные традиции, это повсеместная необходимость для буржуазии. Отсюда прежде всего то обстоятельство, что явления, лишь возникшие на определенной исторической ступени, считаются вечными, как бы от бога положенными и потому непреодолимыми" (см. глава „Диалектический материализм", стр. 73).

Интереснее всего то обстоятельство, что приведенные выдержки находятся одна во „введении", а другая в главе „Диалектический

материализм" и являются не случайностью, не обмолвкой, а „диалектическим" мышлением т. Бухарина.

„Отрицание противоречивого характера развития покоится у буржуазных ученых на боязни классовой борьбы" (стр. 85). А если вспомнить, что они „всегда" это утверждают, всегда боятся, то, конечно, мы к ним проникаемся такой жгучей ненавистью, что готовы будем их в ложке утопить...

Не верится, тов. Бухарин, что-то... неловко. А все знаете диалектика, будь она неладна, виновата.

Вы, конечно, на зубок знаете „Коммунистический манифест". Начинается он так: „История всего предшествующего общества есть история борьбы классов. Свободный и раб, патриций и плебей, барон и крестьянин, цеховой мастер и подмастерье, короче, угнетатели и угнетаемые находились в постоянной вражде друг с другом, вели непрерывную, то скрытую, то явную борьбу, которая каждый раз кончалась революционным переустройством всего общества или совместной гибелью борющихся классов" („Ком. манифест").

Ну, что же тут такого? Я это целиком признаю. Да я же это место и цитирую—посмотрите в главе VIII. Да, тов. Бухарин, вы точно цитируете это место. Вы ведь „всюду и везде продолжаете традиции наиболее ортодоксального, материалистического и революционного понимания Маркса". Конечно, вы наиболее материалистический, чем кто-либо. Если вы точно признаете это, то как можно понять ваши заявления, что буржуазные ученые всегда утверждают, что они представители чистой науки?

Ведь если—история всего предшествующего общества есть история борьбы классов, то как могло случиться, что только пролетариат является открытым сторонником классовой войны? А по-вашему, так выходит—вы ведь говорите, что они всегда были сторонниками внеклассовой чистой науки.—А плебей? А древний раб? А крестьянин, и всякий иной класс были они открытыми сторонниками классовой борьбы? А если они были, то была ли буржуазия?—

О, вы не растеряетесь, конечно, сейчас же и ответ готов: „Основная мысль" „Манифеста", что экономическое производство и неизбежно обусловливаемое им строение общества составляет основу политической и умственной истории данной исторической эпохи; что соответственно этому, вся история с тех пор, как разложилось первобытное землевладение, была историей классовой борьбы, т.-е. борьба между эксплоатируемыми и эксплоататорами, подчиненными и господствующими классами на различных ступенях общественного развития; что эта борьба достигла той ступени, на которой эксплоатируемый и угнетенный класс (пролетариат) не может освободить себя от эксплоатирующего и угнетающего класса (буржуазии), не освободив в то же время и навсегда всего общества от эксплоатации, угнетения и классовой борьбы,—эта основная мысль принадлежит единственно и исключительно Марксу (Предисл. Энгельса к „Комм. ман."). Вот и ответ. Как могли быть различные классы открытыми сторонниками классовой борьбы, коль сама мысль о классовой борьбе, о роли классовой борьбы в истории общества была высказана Марксом „единственно и исключительно" им, как говорит Энгельс"?

Всякий человек склонен изображать себя как „единственного и исключительного", а особенно этими грехами страдают друзья непомерные. Таким непомерным другом Маркса и был Энгельс и потому ему простительно, тем, кто после них склонен к подобного сорта аргументации, да еще после блестящего, единственного в своем роде,

труда Г. В. Плеханова, который очевидно тов. Бухарину или неизвестен, или он его забыл,—это предисловие к „Комм. манифесту". Кстати сказать об этом предисловии. Эта одна из самых замечательных работ Г. В. Плеханова нигде не указателях литературы тов. Бухарина не значится.

Ведь если поверить Энгельсу, то так выйдет: „Маркс „изобрел" классовую борьбу и только потому с того времени, как он ее „изобрел" — пролетариат стал открытым сторонником гражданской войны, классовой борьбы. Нечего и говорить, что это противоречит всему духу того же „Манифеста", в предисловии к которому Энгельс и высказал процитированное место, чем и соблазнил, очевидно, тов. Бухарина, который спустя сорок лет ляпнул: „буржуазные ученые всегда утверждают, что они являются представителями так называемой чистой науки" и т. д. и т. п.

Если бы он это сделал в митинговой речи, я бы не стал и говорить об этом, но ведь он пишет большущую книгу: „Теория исторического материализма",—тут уж, извините.

Если предположим, в Афинах, задолго до Маркса была революция, то как она совершалась?—Путем классовой борьбы. Но как же класс, ведущий классовую борьбу, стремящийся к революции может не быть сторонником, открытым сторонником классовой, гражданской войны?

Ведь если поверить свидетельству Энгельсова предисловия и Бухаринской „диалектики", то, пожалуй, и выйдет, что можно и не быть открытым сторонником классовой борьбы, но делать революцию.

Но как можно совершать революцию и не быть открытым сторонником ее? Как можно вести классовую борьбу и не будучи сторонником ее?—Может быть, тов. Бухарин можно быть сторонником, но молчаливым?

Да, пожалуй, можно договориться до кой-чего, восприняв ваше „наиболее материалистическое" понимание Маркса.

Но вот допустим, что афинский демос совершил революцию. Захватил государственную власть, подавил сопротивление реставраторов и конституировался, как национальная государственная власть. Продолжает ли он быть сторонником классовой борьбы? Конечно, нет.

Он превращается в сторонника классового мира и начинает толковать о благах этого гражданского мира, о бесстрастии, о всяких не земных вещах.

Но продолжает ли учение его класса оттого, что он проповедует гражданский мир и в человецех благоволение, оставаться классовым?—Больше чем когда-либо.

Тогда, когда этот класс стоял во главе революционных масс, когда он выступал сторонником классового боя,—он несомненно являлся представителем и общечеловеческих интересов и идей. Интересы класса и интересы нации совпадали. Защищая свои классовые интересы, класс защищал интересы всего целого, всей нации. Тогда же, когда этот класс совершил революционный переворот, переустройство и начинает на всех перекрестках кричать о внеклассовом характере науки, о человечности, об ужасах гражданских войн и т. д. и т. п., тогда он выступает защитником исключительно своих эгоистических классовых интересов; и чем больше он становится чуждым интересам человечества и культуры, тем больше он проповедует вечность, неизменность, благость гражданского мира и любовь к ближнему и к властям, пока, наконец, новый класс не прервет этот крик, схватив его за горло.

Но, может быть, это только верно в отношении Афин? Может быть, прав тов. Бухарин, что буржуазия, наша, современная, исключение из этого общего правила? Может быть, так-таки она „всегда“ утверждает, что она представительница чистой внеклассовой науки?

„Общественное движение определяется господствующи[illegible]ресами. Движение это стремится к своей цели среди разных [illegible]ствий, останавливается, раз достигнута эта цель, и уступает место другому движению, которое сначала остается незаметным и обнаруживается только тогда, когда делается преобладающим. Таков был ход развития феодализма. Феодализм существовал в нуждах людей, еще не существуя фактически—первая эпоха; во вторую эпоху существовал фактически, постепенно переставая соответствовать нуждам, и это последнее обстоятельство положило конец его фактическому существованию. Еще ни одна революция не совершалась иным путем?“

Как вы думаете, тов Бухарин, кто это пишет? Небось подумали, что это писание какого-нибудь „наиболее материалистического“ социолога“, чем вы? А представьте себе, это пишет открытый сторонник классовой борьбы, открытый сторонник голого классового интереса буржуазии, третьего сословия историк Минье, которому были бесчинства коммуны омерзительны. „Только силой можно добиться своих прав“—он же пишет. Минье. Не менее яркие и красноречивые выписки можно было бы привести и из Гизо, Огюстэна Тьерри, но я думаю, что и этого достаточно, чтоб подействовать на тов. Бухарина. Всем же, желающим хоть немного ознакомиться со взглядами этих историков, я настоятельно рекомендую прочитать упомянутое предисловие Г. В. Плеханова. Я склонен думать, что, прочитай тов. Бухарин его незадолго до того, как принялся писать свою „Теорию исторического материализма“, так я уверен, что он не наговорил бы так много столь не нужных пустяков.

Когда буржуазные идеологи выступали сторонниками классовой войны, сторонниками революции, откровенными сторонниками голого классового интереса, тогда они несомненно являлись представителями и общечеловеческих идей, общечеловеческих интересов, представителями интересов нации.

Но вот буржуазия свалила феодализм, завоевала политическую власть, подавила сопротивление феодалов, крепостников, королей, конституировалась как национальная, государственная власть, она все больше и больше начинает говорить о гражданском мире, о внеклассовости и человечности.

Тот самый Гизо, который до 1820 года очень едко смеялся над представителями старого феодального порядка, упрекавшими его в том, что он разжигает низменные страсти своей проповедью классовой борьбы. „Как,—восклицает он,—мы должны забыть свою историю только потому, что ее выводы оказались неблаг приятны для вас?“ А в 1849 г. тот же Гизо пишет: „Борьба различных классов нашего общества наполняет собою нашу историю. Революция 1789 года была самым общим и самым могучим ее проявлением. Дворянство и третье сословие, аристократия и демократия, буржуазия и работники, собственники и пролетарии,—все это лишь различные формы и различные фазы социальной борьбы, от которой мы так долго страдаем... Это бич, это стыд, недостойный нашего времени. Внутренний мир, мир между различными классами граждан, социальный мир. Это самая важная потребность Франции, это крик спасения“.

Где причина столь неожиданного, казалось, превращения?—Буржуазный мир существует фактически, перестав удовлетворять

нуждам, и на арене исторической борьбы появились уже новые силы, несущие гибель ему. Он уже чувствует железную поступь армии пролетариата и заклинает эту силу остановиться, не разрушать благоденствия и благополучия его класса, не затевать гражданской войны. „Но неизбежен грозный суд, и, как грядущая стихия, ее могильщики идут".

В наше время буржуазия не говорит, а прямо вопит о гражданском мире, этот крик делается криком исступления и заклинания, проникающим повсюду и даже в ряды пролетариата через агентов, явных или тайных все равно, и он становится тем сильнее и исступленнее, чем ближе к его горлу подбирается рука пролетариата.

Чем больше класс и его идеологи кричат о гражданской войне, о необходимости классовой борьбы, о необходимости революции, тем он человечнее.

Чем больше он кричит о гражданском мире и общечеловечности, тем он корыстнее.

Только клич того класса к гражданской войне и к гражданскому миру остается человечным, который несет знания уничтожения классового общества, несет гибель миру насилия, корысти и гнета,—это клич пролетариата.

До чего же мы с вами договорились, тов. Бухарин?

Очевидно до того, что не „всегда", как вы изволили утверждать, буржуазия выступает сторонницей гражданского мира, чистой науки и т. д., а выступает и сторонницей (да еще какой!) классовой войны, открытой сторонницей, тов. Бухарин.

А, пожалуй, мы с вами договорились и до бо́льшего.

Мы склонны признать, что не только буржуазия в свое время была сторонницей гражданской войны, но и дворянство было не менее ретивым сторонником, чем буржуазия,—стоит только вспомнить так называемое „Смутное время" Московской Руси, чтоб понять это. Больше того, мы с вами склонны сделать тот вывод, что всякий класс, ведущий борьбу, является сторонником этой борьбы, кровавым сторонником. И если „история предшествовавшего общества есть история борьбы классов", то проповедники классовой борьбы были за все время истории, как только разложилась первобытная земельная община.

Вам, пишущему „теорию ископаемого, то бишь, исторического материализма", надо было эту верную мысль Маркса проследить исторически и дать фактический материал из древнейших эпох, а он есть, тов. Бухарин, но для этого надо потрудиться, да потрудиться—это не то, что новую „социологию" сочинить—но зато это было бы действительно „развитие дальше".

Мне очень бы хотелось остановиться на „материалистическом понимании истории" Гизо, Огюстэна Тьерри и Минье (да, тов. Бухарин, на „материалистическом понимании истории"), но я этого не имею возможности сделать и это может быть когда-нибудь, если представится случай, а теперь лишь отмечу следующее: Маркс и Энгельс несомненно были знакомы с их работами и большую часть элементов своей социальной философии взяли у этих буржуазных идеологов (какая это ересь, не правда ли?), соединив их с диалектическим методом не менее буржуазного Гегеля и с материализмом буржуазнейших материалистов-философов (Гольбаха, Гельвеция, Ла-Метри и т. д.), взяв оттуда все, что было там общечеловеческого, и заставили эту философию—диалектический материализм—служить интересам пролетариата, а вместе с ним всего человечества, как мы, пролетарии России, заставляем служить технику, развитую в капиталистическом обществе,—нам.

Здесь нет ничего ни обидного, ни еретического—это историческая преемственность. Каждый новый класс, выступающий на историческую арену классовой борьбы, говорит почти то же слово, что и предшествующий, но иначе молвит, и получается тогда не то. Он использует всю науку и технику предшествовавшего класса и воспринимает некоторые элементы идеологии своего противника, которые были выявлены последними в моменты своей борьбы за свое господство, приспособляя их к обслуживанию своих интересов, т.-е. для свержения его.

На этом и надо было бы закончить, но—что вы поделаете с тов. Бухариным? Он при прощании с читателями решил-таки быть не только „наиболее материалистическим", но и диалектическим. На стр. 338 он говорит: „Необходимо иметь в виду принципиальное направление текущих интересов класса, которое происходит вместе с принципиальным изменением его общественного положения. Приведем такой пример. В капиталистическом обществе у пролетариата самый длительный и общий интерес—есть интерес разрушения капиталистического строя. Следовательно, по этой линии выстраиваются его частные интересы: они состоят в завоевании стратегических позиций и в подкопах буржуазного общества... Но вот пролетариат выполнил свою историческую миссию. Он разрушил старую государственную машину, он построил новую—создалось новое общественное равновесие; пролетариат занимает место временно командующего класса. Совершенно ясно, что здесь направление его интересов радикально изменяется: все его частичные интересы, рассматриваемые с точки зрения общих интересов выстраиваются по линии укрепления и развития новых отношений, по линии их организации и по линии сопротивления любой разрушительной попытки. Это диалектическое превращение есть следствие диалектического развития самого пролетариата, который конституировался, как государственная власть".

Нечего особенно распространяться на счет этого места. Оно верно само по себе, но ни в каком соответствии со всем предшествующим изложением не стоит. Стоит только вспомнить те выписки, которые сделал я из его введения и главы „Диалектический материализм", чтоб понять, что это тов. Бухарин как будто бы взял у кого-то на прокат, да и вставил в свою книгу. Это производит впечатление фруктов с чужого огорода. Тем более странно, что я как будто это где-то читал раньше, но не у тов. Бухарина... Но бывают и совпадения—не правда ли?

Во всяком случае одно несомненно, он на протяжении 338 страниц угощает нас такими диалектическими яствами, что после этого мы не будем считаться с тем, с какого это огорода фрукты, но с удовольствием их скушаем, а тов. Бухарину по-товарищески посоветуем к следующему изданию изменить и название книги и принять некоторые наши замечания для переделки и самой книги, чтоб хорошие то мысли не преподносились нам в качестве сюрпризов при прощании, а пронизывали всю книгу, связав мысли, „бредущие розно", стальным единством философии диалектического материализма.

Плехановец.

ТРИБУНА.

Коммунизм и философия [1]).

„Но наше понимание жизни есть, главным образом, введение к изучению, а не рычаг конструкции на манер гегельянства. Всю историю надо начать изучать сызнова... В этом отношении сделано до сих пор очень мало потому что очень немного людей серьезно этим занимались. В этом отношении нам нужна помощь в массах,—область бесконечна велика"...

Из письма Ф. Энгельса Конраду Шмидту от 5-го августа 1890 года.

„Печать и Революция" 1922, № 6, стр. 46.

I.

Нужна ли пролетарйату философия?

За пять лет пролетарской диктатуры в широких массах рабочих и даже крестьян по отношению к религии произошел такой колоссальный переворот, который мы — современники—не можем даже оценить во всем его величии. Ураган свежих, ярких, подлинно научных мыслей пронесся в мозгах работников и поломал вековые „священные дубравы". Кто за последний год соприкасался непосредственно с массой, тот знает, что у подавляющего большинства рабочих, красноармейцев, как и у широких слоев крестьянства, нет больше бога, нет религии. Был целый ряд причин такого переворота: 1) Жестокая классовая борьба, обнажившая кровное родство эксплоататоров, особенно помещиков и монархии с религией, 2) Предательство и общее разложение жреческого сословия, 3) Противодействие церкви борьбе с голодом, 4) Политическое просвещение Красной армии, 5) Работа новой народной школы и, наконец, 6) неутомимая героическая атака коммунистической партии на религию, как оплот невежества и порабощения. И вот сумасшедшая рубаха, парчевой мешок, надетые на мозги, на глаза и уши работника, разорваны в клочки, и новая картина мира и человеческого общества предстает пред изумленными взорами трудящихся. Разумеется, борьба еще не кончена, и работы впереди—целый океан. Но по существу вопрос решен, и главная самая трудная победа одержана. Никому из миллионного авангарда трудящихся и в голову не придет колебаться по вопросу Нужна ли пролетариату религия? И нельзя ли совместить ее с коммунизмом?

[1]) С точки зрения редакции эта статья тов. Минина не менее первой передается в сокращении, однако мы ее помещаем на этот раз без единого изменения: пусть читатель не сваливает вину на слабую статью на редакцию.

Далеко не так дело обстоит с философией. Нужна ли философия пролетариату? Имеет ли и должен ли иметь коммунизм свою философию? Да и что такое, наконец, философия? Чем более глубокий интерес к науке охватывает рабочую массу, чем более хитрые атаки ведет на коммунизм буржуазия, тем острее встает указанный вопрос, тем настоятельнее потребность провести отчетливее черту между революционным мировоззрением и контр-революционной идеологией.

II.

Подобно религии, философия враждебна пролетариату.

Отчасти по привычке к обывательскому языку, отчасти под воздействием наших классовых врагов, мы обычно под философией разумеем не что иное, как самое общее, цельное и стройное воззрение на мир, как что-то весьма мудрое, высокое, прекрасное и т. д. При этом, конечно, мы констатируем, что есть и так называемая „буржуазная философия", но что эта философия ложная, фальшивая, „не научная", а самая де настоящая, научная, доподлинная философия, это—марксизм, это—„философия пролетариата". И мы создаем „философские" кружки, „философские" журналы, кафедры философии и т. п.

На самом же деле нельзя толковать о какой-то научной, революционной, коммунистической и т. д. философии, ибо такой философии нет и быть не может, как не может быть коммунистической, научной и т. д. религии, ибо философия это не есть просто какое-то общее понятие для единого, цельного, стройного мировоззрения, а специфическое и очень определенное понятие буржуазного воззрения на мир, на человеческое общество и на познание. Всякая философия, как и всякая религия, в той или иной степени враждебна пролетариату и коммунизму.

С самого момента своего возникновения, класс буржуазии не мог удовлетвориться религией в более или менее чистом ее виде (вера в личного бога), так как нуждался в науке для производства, для конкуренции, для эксплоатации. Но тот же класс буржуазии не мог—ни целиком отвергнуть религию, ни целиком признать науку, так как для самой эксплоатации он нуждался в обмане эксплоатируемых, в искажении научного понимания мира. В результате и получилась философия, как смесь из веры и знания, из религии и науки.

Философия—это полувера в полуличного бога („абсолютная идея", „высший разум", „мировая воля" и т. п.) и это полунаука о полуматериальном мире (таковы основные типы новой философии „метафизический материализм" XVIII века и „диалектический идеализм" XIX столетия).

Если выражение: „религия социализма" нельзя иначе понять, как „деревянное железо", то смешивать науку и философию или называть марксизм философией это значит, примерно, то же, что не-

различать железа от железной руды или называть золото золотыми приисками.

Марксизм—это наука. Вот и все. Неужели этого мало?

А философию необходимо побороть и ликвидировать так же, как побороли мы и ликвидируем религию.

III.

Материалисты-диалектики против философии.

К. Маркс в XI тезисе о Фейербахе написал:

„Философы лишь объясняли мир так или иначе, но дело заключается в том, чтобы изменить его".

То-есть: Маркс и Энгельс—не философы. Да они и быть таковыми не могли, как основатели науки в подлинном смысле этого слова.

Ф. Энгельс по этому вопросу не оставляет уже никакого сомнения:

„С Гегелем вообще заканчивается философия—с одной стороны потому, что его система представляет величественный итог всего предыдущего развития, а с другой—потому, что он сам, хотя и бессознательно, указывает нам путь, ведущий из лабиринта систем к действительному и положительному познанию мира" („Л. Фейербах", 34).

... „Мы нуждаемся отнюдь не в философии, но в положительных знаниях о мире и о том, что в нем происходит, и то, что при этом получается, есть равным образом отнюдь не философия, но положительная наука" („Антидюринг", 23).

Ф. Меринг. В „Истории германской социал-демократии", том I, в главе VII о разложении классической философии",—пишет:

„Несмотря на общую борьбу с романтикой, и именно в этой борьбе, между философией и буржуазией должен был вспыхнуть антагонизм. В течение едва одного десятилетия он проделал три стадии: первую,—когда он бессознательно существовал, но еще не был ясно понят, вторую,—когда он был уже ясно понят, наконец, третью,—когда он был преодолен благодаря тому, что философия разобралась в пролетариате, а пролетариат в философии".

К. Каутский, когда он был еще марксистом, по поводу 25-тилетия со дня смерти Маркса (1908 год) вполне правильно, как материалист-диалектик, писал, оценивая „Карла Маркса и его историческое значение":

„Философский идеализм и дуализм были изгнаны из их последнего убежища.

„Этим путем Маркс не только произвел переворот в исторической науке, но и заполнил пропасть между естественными и общественными науками, обосновал

единство всего человеческого познания и сделал, таким образом, ненужной философию, поскольку последняя, как особенная дисциплина, стоящая вне и над науками, старалась установить единство мышления в мировом процессе, единство, которое не могло быть доказано наукой" (Изд. 3-е. Петросовет, 1919, стр. 13).

Г. В. Плеханов очень часто употребляет выражения: „философия марксизма", „философия Маркса-Энгельса" и т. п., тем не менее и он, хотя более умеренно, но все-таки в том же духе, как раньше говорил Ф. Энгельс и как позже выразился К. Каутский, писал еще в 1896 году:

„Задача диалектического материализма была, таким образом, предопределена заранее. Философия, оказавшая в прошлом столетии огромные услуги естествознанию, должна была теперь освободить социальную науку из лабиринта ее противоречий. Раз эта задача была выполнена, то философия могла сказать: „Я выполнила свой долг, я могу уйти", так как на будущее точная наука должна была сделать гипотезы философов бесполезными" („Очерки по истории материализма". Изд. „Московский рабочий". 1922, стр. 107. Примечание: Так как русский перевод в этом месте не точен, я исправляю его по немецкому оригиналу. С. М.).

В. И. Ленин, как и Плеханов, употребляет отжившую терминологию: „философия марксизма", „философские выводы естествознания" и т. д., однако такая терминология у Ленина, как и у Плеханова, является лишь рядом описок—не больше, так как все, что написал Ленин, есть не что иное, как, во-первых, беспощадная и сокрушительная борьба не только против религии, но и против философии во всех ее видах и формах, а во-вторых, это плодотворнейшее развитие той самой науки, полный фундамент которой впервые в истории заложили Маркс и Энгельс.

IV.

Возражения журнала: „Под знаменем марксизма".

Поместив мою статью „Философию за борт!", редакция журнала „Под знаменем марксизма" (№ 5—6, 1922) статью без ведома автора сократила, да так, что кое-где получились искажения. Например, 2-й тезис Маркса о Фейербахе куда-то пропал, а пункты о злоупотреблении марксистами философией приняли вид ни с чем не сообразный: я писал, что у Ленина и Плеханова только „описки" в терминологии, а после „сокращения" статьи Плеханов, Ленин, журнал и Деборин превратились, так сказать, в однокачественные объекты моего нападения, в результате чего отвечающий от имени редакции т. Румий выражается так: „Но мы оказываемся все трое (т.-е. Плеханов, Ленин и Румий. С. М.) в еще более высокой компании Ф. Энгельса и К. Маркса".

То-есть, т. Румий хочет сказать своим читателям:

— Автор статейки („Философию за борт!") один, а „нас" целых пятеро—Плеханов, Ленин, Румий, Энгельс и Маркс! Куда ж ему против „нас"-то...

Но если „падение количества" какой-нибудь статьи может сопровождаться „падением" ее „качества", то это далеко еще не значит, что искусственное переименование единицы (т. Румий) в пятерку („высокая компания") непременно должно сопровождаться „повышением" или „переменой качества" литературного произведения этой самой „единицы". А читатели, наверно, уже и без т. Румия давно знают, что диалектика не есть арифметика да еще с цифрами „образца 1922 года".

В чем суть статьи: „Философию за борт!"?

„В последний период истории человечества"—религия была идеологией помещиков, а философия была идеологией буржуазии. Науки (как целого, а не как отдельных кусков, частей, отраслей, областей) не было до современного пролетариата. Его первые гениальные вожди впервые заложили полный фундамент науки. Эта наука называется диалектический материализм, и она находится в такой же непримиримой вражде ко всякой религии и ко всякой философии, в какой пролетариат находится к классу помещиков и к классу буржуазии.

В своих рассуждениях я опирался, между прочим, на цитаты из Маркса - Энгельса, не вызывающие никаких сомнений и кривотолков („С. Гегелем вообще заканчивается философия"... „Мы нуждаемся отнюдь не в философии"... „Диалектика есть не что иное, как наука" и т. д., и т. под.).

Что же отвечает на это редакция журнала?

Во-первых, она не дает определения ни религии, ни философии, ни науки, ни диалектического материализма, а без этого возражения по данному вопросу есть вообще работа в пустую.

Во вторых, редакция, несмотря на угрозу, не привела ни одной цитаты из Маркса-Энгельса против Маркса-Энгельса, которые, ведь, хоронят не только „философию в старом смысле слова", но и „философию вообще". („Теперь философия природы погребена навеки. Всякая попытка откопать ее не только была бы излишня, но означала бы шаг назад. Но то, что применимо к природе, понятой теперь, как исторический процесс развития, применимо также ко всем отраслям истории общества и ко всей совокупности наук, занимающихся человеческими (и божескими) предметами". „Л. Фейербах", 61).

В-третьих, вместо того, чтобы фактически опереться на свою „высокую компанию" („их", ведь, „пятеро"), редакция или т. Румий употребляет полемическую хитрость, своего рода „маскировку", которая давно уже разоблачена формальной логикой.—„Философию за борт!"—это значит: ни пролетариату теперь, ни будущему коммуни-

стическому обществу философия вообще не нужна, мало того, — она им враждебна. А т. Румий отвечает:

— Выбросить философию? То-есть, совершенно не изучать ее? Но вот двое из „нас"—Маркс и Энгельс—„изучали философов XVIII века и идеалистов", а Энгельс советовал „массовое распространение между французскими рабочими великолепной французской материалистической литературы XVIII века".

В логике такой „прием" называется по-латыни „Ignoratio elenchi", а по-русски это „название того силлогизма, которым можно опровергнуть противника", то-есть, это одна из типичных логических ошибок из области дедукции.

Изучать, разумеется, необходимо не только науку, но и философию и даже... религию.

В-четвертых, т. Румий очень просто, но не совсем-то диалектически говорит: „Неверно, что „религией пользовались, как оружием помещики"—ею пользовались и пользуются все классы-эксплоататоры, все классы, которым выгодно порабощение трудящегося большинства"... и т. д. в этом роде. Пусть ответит т. Румию гениальный идеолог буржуазии—сам Гегель:

„Философия видит сродство между своими собственными формами и между обычными религиозными представлениями, она сознает, что первые тождественны с последними по своему содержанию. Напротив, религиозные представления не подвергают себя критике мысли, они не стремятся понять себя, и поэтому они относятся враждебно к философским понятиям" („Энциклопедия наук", примечание к § 572).

Еще лучше объясняет суть дела Фихте:

„Я объявил эти лекции философски-популярными чтениями для образованной публики и поэтому излагал их известным книжным языком и пользовался лежащими в его основе метафорами. Совершенно такого же содержания речи я мог бы произносить и в качестве церковного проповедника преимущественно для народа, но только в этом случае я должен был бы прибегнуть к библейскому языку, то, например, что я называл здесь посвящением своей жизни идее, я должен был бы там называть преданностью или следованием выражающейся в нас воле Бога и т. п. Такая популярная передача знаний ученого необразованным людям может происходить устно или также путем печати в том случае, если они обладают хотя бы уменьем писать" („Основные черты современной эпохи", Спб., изд. Жуковского, 1906, стр. 95).

То-есть, несмотря на сродство между философией и религией, последняя относится враждебно к философии. Кто-то из эксплоататоров упирается против философии. Да и буржуазия, создавая философию для себя, как свою собственную идеологию, не упускает случая пользоваться идеологией помещиков—религией—только про-

тив „необразованных людей“. А как оружие против „образованной“, т. е. более или менее сознательной массы буржуазия применяет свое специальное классовое оружие—философию.

В-пятых, редакция „Под знаменем марксизма“, несомненно, преувеличивает роль и значение материализма XVIII века и здесь делает свой первый „шаг назад“: „Т. Минин называет этот материализм презрительным прозвищем „метафизический материализм“ (новость какая... С. М). Не спорим (!!). Материализм XVIII в. страдал этим грехом. Но даже этот недостаток не уменьшил его революционную силу.

Т. Румий очень легко отпускает „грехи“. Не так поступает один из „высокой компании“—Плеханов. Уж он ли не воспел заслуги французских метериалистов. Однако, „грехи“ отпускать он не любил.

„Гельвеций, таким образом, исправился и вернулся в лоно философской церкви. Вера, святая, спасительная вера в „разум“ одерживает в нем победу над всякой другой точкой зрения“ („Очерки...“, 83).

„Материалисты могли только наполовину верить в свое божество „разум“, так как по их теории божество постоянно наталкивалось на железные законы материального мира, на слепую необходимость“ (144). „В борьбе с существовавшим тогда порядком, материалисты аппеллировали к „сильным мира сего“, к „просвещенным государям“. „Как ни революционны были французские материалисты, они обращались только к просвещенной буржуазии и к „философствующим“ дворянам, перешедшим в лагерь буржуазии. Они обнаруживали непреодолимую боязнь перед „чернью“, народом, „невежественной толпой“, но буржуазия была и могла быть только наполовину революционной. Маркс обращался к пролетариату, революционному классу в полном смысле этого слова“ (147).

„Метафизический материализм был революционным только наполовину“ („Очерки...“, 88).

А т. Румий пытается защитить против марксизма „Философскую церковь“: „Но даже этот недостаток (или „грех“—метафизика. С. М.) не уменьшил его революционную силу“. Опять обсчитался т. Румий и обсчитался процентов на пятьдесят.

В-шестых, еще „шаг назад“ делает журнал, заявляя:

„Ведь отличительная особенность материализма (очевидно, диалектического. С. М.) в том и состоит, что его выводы не противоречат выводам науки.—Наука, в свою очередь, лишь укрепляет философский материализм каждодневно своими головокружительными успехами“.

Таковы две потрясающих новости, полученных в редакции „Под знаменем марксизма“!

Новость первая: „философский материализм“ и „наука“—это две каких-то самостоятельных, обособленных субстанции.

Новость вторая: тем не менее эти субстанции находятся между собою в приятельских отношениях—„наука“ заботливо „укрепляет „философский материализм“, а последний снисходительно ей в этом „не противоречит“...

Удивительное сочетание браком вокруг... „знамени марксизма“.

Уж если не согласны вы с Энгельсом в том, что диалектический материализм и наука, это одно и то же, и что в науке нет места для философии, так потрудитесь, по крайней мере, объяснить, что это, по-вашему, за существа такие: наука? философский материализм? марксизм и т. п.

А еще обзываете других „оппортунистами“.

Наконец, совершенное недоумение вызывает следующая фраза т. Румия.

„Марксистское мировоззрение предполагает, как неизменную, необходимую составную часть—материализм, при чем—материализм диалектический“.

Только „часть“?. Какую же? Сколько примерно процентов?

И что представляют из себя остальные „составные части“—не материализм и не диалектику?!. Ну, это, знаете, получается такой „состав“, который никакого отношения не имеет к марксизму и который можно позволить сколько угодно называть „философией“.

В том и беда была „материализма XVIII века“, что материализм составлял только часть его, а остальная часть была идеализмом („Философская церковь“). Равным образом, в том и заслуга была „абсолютного идеализма“ Гегеля, что он был наполовину материализмом, так как „абсолютная идея“ Гегеля, проделывая свое переодевание в объективном мире, так основательно затянулась в его костюм, что оставила на себе неизгладимые рубцы доподлинной материи. Поэтому и мог, между прочим, Плеханов сказать: „Абсолютный идеалист Гегель отнесся справедливее всех к абсолютному материалисту Гельвецию“ („К вопросу о развитии...“, 30).

Но для коммунизма время „половин“ и „частей“ давно прошло и пора ему уже окончательно освободить себя от дуализма и эклектики.

V.

Возражения в „Правде“ т. Канатчикова [1]).

„Редакция в этом же номере журнала (очевидно—„Под знаменем марксизма“. С. М.) дала хорошую отповедь т. Минину“.

Подписавшись, таким образом, под всеми „грехами“ т. Румия, т. Канатчиков присоединил к длинному списку и пару своих „грехов“. А корень беды всей тот, что и второй оппонент очень уважает философию и никак не желает возвратить ее по принадлежности. Т. Канатчиков пишет:

---

[1]) 18 авг. 1922, № 185. Редакция сделала оговорку по поводу рассуждений т. Канатчикова о морали. Жаль, что редакция солидаризировалась с ним по вопросу о философии.

„По мнению т. Минина, существуют три способа понимать мир: религиозный, философский и научный. „Помещики-рабовладельцы, феодалы-крепостники пользовались оружием религии. Буржуазия воевала при помощи философии. Пролетариат же опирается в борьбе исключительно на науку“. Гм... гм... как будто знакомая схема, кажется, нечто подобное я уже где-то встречал... Ба!.. да ведь это же схема, сочиненная некогда архи-буржуазным философом Огюстом Контом и переодетая ныне в „научный“, пролетарский костюм т. Мининым. По мнению Огюста Конта, история развития мышления проходит три стадии: 1) теологическую, 2) метафизическую и 3) позитивную, т.-е. как раз ту самую, которую придумал т. Минин. С той лишь разницей, что Конт приписывал позитивную или научную буржуазному мышлению, а т. Минин—пролетарскому“.

Во-первых, если у такого „архибуржуазного философа“, как Гегель, марксизм нашел кое-что полезное, напр., диалектику, и использовал ее для себя, то почему бы не поискать у другого „архибуржуазного философа“ чего-либо подходящего. Т. Канатчиков об этом не подумал и сразу начал браниться.

Во-вторых, если верить Плеханову, то указанная т. Канатчиковым „схема“ „сочинена некогда“ не „архибуржуазным“ О. Контом, а утопическим социалистом Сен-Симоном:

„Развитие знаний является у него (Сен-Симона) основным фактором исторического движения. Он старается открыть законы этого развития. Так, он устанавливает тот самый закон трех фазисов: теологического, метафизического и позитивного, который впоследствии Огюст Конт с большим успехом выдал за свое собственное „открытие“.

А так как Плеханов, повидимому, опасался, что вместе с Литтрэ и Флинтом даже кто-нибудь из марксистов поверит больше „архибуржуазному философу“ О. Конту, чем ему, Плеханову, то на всякий случай он приводит не вызывающую никаких сомнений выдержку из сочинений самого Сен-Симона („К вопросу о развитии...“ Госиздат., М. 1920, стр. 35—36).

В-третьих, мало того: повторив „закон“ Сен-Симона—„человечество шло от теологического мышления к метафизическому, от метафизического к позитивному. Этот закон действовал с силою механических законов“.—Плеханов говорит:

„Очень может быть, что это и так“. Но спрашивается... и дальше Плеханов возражает сначала Сен-Симону (38), а потом О. Конту (61) уже по другому вопросу, который не могли постигнуть ни социалист-утопист, ни буржуазный философ, а именно, почему „разум“ развивается так, а не иначе? И на каком основании общественному закону приписывается непременно качество закона механического?

Как видим, т. Канатчиков, с одной стороны, разошелся несколько во взглядах с пролетарским мыслителем Плехановым, а с другой,

оказался тоже „в высокой компании", но—буржуазных философов, приписавших „открытие" Огюсту Конту.

В-четвертых, указав на якобы невозможность с моей точки зрения объяснить сожжение пантеиста Бруно и изгнание пантеиста Спинозы, т. Канатчиков говорит: „Ничего не разберешь! Никак все это не укладывается в схему т. Минина". Виноват тут не я и не т. Канатчиков, а редакция „Под знаменем марксизма", которая „сократила" мое определение религии и тем ввела в заблуждение т. Канатчикова [1]).

Одним словом, заключительный аккорд моего второго оппонента: у Минина „получается" суздальская мазня,—„употребляя выражение Плеханова, а не марксизм",—никак не могу пока принять на мою голову, а направляю по адресу... кого-либо другого.

Итак, вся „высокая компания" покинула т. Румия. И с ним остался только незарегистрированный раньше т. Канатчиков.

VI.

Долой „грязное белье"... философии!

„Дело философии показать как это научное стремление примиряется с Верховным понятием Провидения". Так пишет французский академик Фэйе в „Происхождении мира" (Спб. 1890. Изд. „Русск. Богатства", стр. 5). А марксисты сплошь и рядом никак не желают понять, что всякая философия, даже материалистическая (XVIII в.), заключает в себе наряду с элементами науки—элементы религии. И кто из марксистов путается в понимании философии (как и религии), тот неизбежно путается в понимании марксизма. И наоборот.

Вот еще один из ярких примеров: И. Штерн—„Философия Спинозы" (I. Stern. „Die Philosophie Spinozas", Stuttgart 1921). Штерн несколько раз дает определение философии и каждый раз противоречит себе (S. VII, 25, 79). Зато и философию Спинозы он излагает так некритически, как совершенно не подобает материалисту-диалектику.

Исповедание философии и неизбежно связанная с этим эклектика, даже в так называемых монистических системах философии, вполне понятны у буржуазии. Гегель упрекает „критическую философию" в том, что она, „как и позднейший идеализм, придавала... логическим определениям по существу субъективное значение"—„из страха перед объектом". Такой взгляд „критической философии" Гегель называет „боязливой, несовершенной точкой зрения" („Wissenschaft der Logik", Berlin 1833, B. I, S. 37).

Это удивительно метко. Но то, что говорит Гегель о „критической философии" и „позднейшем идеализме"—это с полным правом можно сказать и про философию самого Гегеля и про материализм XVIII века, да вообще про всякую философию. Ибо философия,—это

[1]) Статья „Философию за борт!" полностью напечатана в журнале „Армия и революция", № 5, май 1922, Харьков).

взгляд на мир буржуазии, а этот взгляд никогда не может быть научным, т.-е. объективным целиком, ибо буржуазия, как класс, находится в вечном страхе за собственность, в „страхе перед объектом"— перед пролетариатом, перед неизбежным дальнейшим развитием человеческого общества (см. знаменитый „моральный катехизис" Гельвеция: „поддержание собственности есть нравственный бог государств",—Гегеля „Энциклопедия" § 385: „собственность олицетворяет собой волю лица и потому неприкосновенна")...

Но тут некоторые марксисты, как т. Румий, говорят: „Когда наш журнал употребляет термин „философия марксизма", он и должен быть понят как синоним диалектическому материализму". Но почему же тогда не употребить „как синоним" другой подобный же термин—„религия марксизма", разумеется в смысле самой настоящей, доподлинной, чисто научной религии!? Но научной религии не было и не будет, как не было и не будет научной философии, как не было и нет на свете деревянного железа.

Термин „философия марксизма", во-первых, антилогичен, во-вторых, опасен и вреден, в-третьих, когда он не опасен, он излишен и уже по одному этому вреден.

„Во второй половине его (XIX в.) в науке, с которой тем временем совершенно слилась философия, восторжествовал материалистический монизм, далеко, впрочем, не всегда последовательный и откровенный"—говорит дважды Плеханов в своем „К вопросу о развитии монистического взгляда". То-есть, философия испарилась, и остается одна только наука, как не раз, но более решительно и определенно повторял и Энгельс. И вот на эту-то науку (тем более на диалектический материализм) наклеивают „синоним" философия!.. Это так же практически вредно, теоретически нелепо, как на большевиков продолжать наклеивать „синоним" социал-демократы.

— Долой грязное белье социал-демократии!—сказал т. Ленин в апреле 1917 года и предложил назвать партию большевиков „коммунистической". И теперь не только друзья, но и враги коммунизма прекрасно понимают, что это предложение не было прихотью или капризом, а серьезным шагом вперед. Так почему же до сих пор столь многие испытанные друзья марксизма не хотят понять борьбы Маркса-Энгельса за науку, против философии?..

Совсем недавно, 11 ноября 1922 года, на 5-м заседании IV конгресса Коминтерна, один норвежский делегат говорил, что „вопрос о переименовании газет не важен, так как слово „социал-демократ" у них не носит такого ругательного характера", на что т. Бухарин (хотя он сам—сторонник „философии пролетариата", см. „Теория и т. м-зма", 215) очень правильно ответил:

„Что касается норвежской партии, то вы слышали только что одного товарища, принадлежащего к правому крылу ее. Что же он нам сказал? Он сказал, что название норвежских партийных газет

„Социал-демократ"—это, как всякая надпись, не что иное, как несколько букв, стоящих вместе. (Смех). Но почему же мы не называем себя социал-демократами? разве из любви к буквам? Так, повидимому, полагает норвежский товарищ. Мы же думаем: имя это—символ, предопределяющий заранее линию нового поведения. Два года мы терпели существование этих „социал-демократических" газет, и думаете ли вы, что эта история осталась без влияния на содержание газет? Мы могли бы доказать, что и по содержанию своему эти газеты отчасти полусоциал-демократические. И в них можно найти статьи, прямо дышащие ненавистью против Коммунистического Интернационала".

Словом: „Коготок увяз и... всей птичке пропасть".

А Гегель по этому вопросу уже давно сказал:

„Мысль находит самое достойное и самое истинное бытие в слове. Конечно, можно запутаться в фразах, не проникая в сущность предмета. Но в этом будет виновато не слово, а неразвитое, неопределенное, бессознательное мышление. Истинная мысль схватывает сущность предмета,—и то же самое должно сказать о слове, когда истинная мысль облекается и в него" („Энц.", § 462).

И тем не менее, вопреки ясной сущности дела, вопреки ясным указаниям основателей марксизма, находятся коммунисты, которые во что бы то ни стало пытаются воскресить философию, дезинфицировать ее и подпереть ею марксизм. Но философия не только, как система, но даже как термин, как „синоним" или „символ" опорочена и оскандалена нисколько не меньше, чем „социал-демократия", а потому вполне заслужила, чтобы и ее мы отбросили, как зараженное белье.

VII.

Нужна наука, только наука, просто наука.

До Маркса-Энгельса науки не было, а были только элементы, отрасли, части, словом—сырой материал науки, придавленный и отравленный ядами религии и философии. После Маркса-Энгельса в диалектическом материализме мы получили в наследство широкий и прочный фундамент для науки. Строя на этом фундаменте, пролетарские мыслители и мыслители коммунистического общества создают и создадут величественное здание науки, о котором многие теперь не имеют даже и понятия. Многие и теперь под наукой разумеют только отдельные части, так сказать „секции" науки.

Наука же, как что-то единое и цельное, всеобъемлющее и самодовлеющее (не только по отношению к религии, но и к философии), пока-что не проникла в наше сознание. В этом, между прочим, и заключается одна из причин того, что для науки мы ищем сомни-

тельные подпорки, начиная с враждебных науке терминов, и путаемся с философией, как совсем еще недавно кое-в-чем путались с религией.

Но есть у нас уже и противоположное увлечение (антитезис): некоторые марксисты величают науку „коммунистической", „пролетарской" и т. п. Это—излишнее усердие в отрицании и, может быть, полезно только, как „переходный фазис" развития. По существу же такие эпитеты вредны, и—тем скорее нам необходимо перейти к „синтезису": наука есть... просто наука.

Ибо, во-1-х, вышеуказанные эпитеты заставляют думать, что якобы есть какая-то иная наука—не пролетарская, не коммунистическая, а, во-2-х, указанные термины, в лучшем случае, представляют из себя тавтологию, излишнее повторение того, что уже входит в понятие науки в действительном и строгом смысле слова.

Науку начинает пролетариат и завершает коммунистическое общество—на основе коллективного производства и ликвидации общественных классов. „Завершает"... не в смысле количества материала познания, который неисчерпаем, а в смысле качества, то-есть: в смысле навыка, уменья и непреодолимой потребности подавляющего большинства (а потом и всего) человечества охватывать (практически и теоретически, begreifen) весь мир в целом и в каждой мельчайшей его части—монистично, материалистично, диалектически-научно.

Завершение значит конец. И в коммунистическом обществе (хотя и очень не скоро) действительно наступит, в известном смысле, конец науки, своеобразное, высшее отрицание ее.

Наука перестанет быть объектом нападения и перестанет быть орудием борьбы. Наука в практике работы и познания станет такой же естественной и само собою разумеющейся, как воздух при дыхании. Тогда не будут говорить „общество работает или мыслит научно", подобно тому, как сейчас мы не говорим: „человек сыт пищей".

Но это будет когда-то.

А пока припомним еще раз то, что писал Энгельс Конраду Шмидту в 1890 году:

„Всю историю надо начать (курсив Энгельса) изучать сызнова. В этом отношении сделано до сих пор очень мало, потому что очень немного людей серьезно этим занимались"...

VIII.

Три очередных задачи.

В связи с поднятым вопросом перед нами с особой яркостью вырисовываются три следующих очередных задачи:

I. По отношению к религии. Необходимо продолжать изучать религию и разоблачать ее перед широкой стомиллионной массой, наполняя отрицательный атеизм положительным научным содержанием.

II. По отношению к философии. Авангарду рабочего класса, а потом и всему пролетариату как можно скорее оценить философию и понять ее несовместимость с наукой, ее враждебность коммунизму.

III. По отношению к науке. Только проведя строгую разграничительную линию между религией и философией по одну сторону и наукой—по другую, и тем бесконечно облегчив себе самому дальнейшее постижение и завоевание науки, рабочий класс и тем более авангард его—Коммунистическая Партия смогут выполнить грандиозную обязанность вождя по отношению к крестьянству в области пропаганды науки.

После трех революций (1905, 1917, III и XI) и полдесятилетия пролетарской диктатуры крестьянство в массе, как класс, или уже враждебно к религии или, по крайней мере, нейтрально к ней. Крестьянство атеистично, так как, во-1-х, оно поняло, что помещики, монархия, царизм—его лютый классовый враг, а, во-2-х, оно разобралось и в том, что небесный монархизм—религия есть нечто иное, как дополнение и опора монархизма земного. Однако для понимания и усвоения науки в подлинном и строгом смысле слова в жизни и положении крестьянства имеются много препятствий и противодействия.

1. Частная собственность на орудия производства с предпринимательской перспективой.

2. Индивидуальное производство с его зависимостью от рынка, как чего-то безличного, смутного, часто подавляющего, что препятствует крестьянину понять законы общественного развития.

3. Или бесконечное однообразие явлений природы (смена времен года, жизнь и смерть и т. д) или их случайность и хаотичность (осадки, урожай, засуха и т. п.) препятствуют крестьянину понять закономерность в природе.

4. Примитивность орудий и способов производства в сельском хозяйстве с своей стороны не дает крестьянину мотивов к оценке возможности овладеть законами природы.

И вот беда: религию-то крестьянство отбрасывает, но ему почти не на чем учиться науке.

Правда, царизм, война и революция очень многому научили и учат крестьянство в области понимания развития человеческого общества.

Правда, каждый шаг рационализации хозяйства учит крестьянство научному пониманию природы.

Однако мозг крестьянина в повседневной жизни все еще в значительной степени обволакивается „идиотизмом деревенской жизни“.

А потому почвы и мотивов для философии в мозгу крестьянина сколько угодно.

И, разумеется, чем энергичнее будет развиваться у нас коллективное государственное производство (и обмен) и, в особенности, чем

энергичнее будет проводиться нами электрификация сельского хозяйства, тем успешнее будет крестьянство постигать и науку.

Но поскольку в каждый данный момент перед нами стоит уже задача сознательного воздействия в пользу науки, мы должны по отношению к крестьявству наметить себе ясно сознанную цель:

Извлекая сельского работника из мусорной ямы религии, опустить его в чистый бассейн науки, минуя отравленную купель философии.

Повидимому, соглашаясь в общем с „законом трех фазисов" Сен-Симона и возражая против механического понимания „закона", Плеханов говорит: „Очень может быть, что это и так, но спрашивается, как понимать ту мысль, что человечество даже при желании (курсив Плеханова) не могло бы изменить действие этого закона? Значит ли это, что оно не могло бы избежать метафизики (по нашему—философии. С. М.) даже в том случае, если бы оно сознало преимущества позитивного мышления еще в конце теологического периода? Очевидно, нет". („К вопросу о развитии...", 38).

Для нашей страны мы сейчас как раз находимся „в конце теологического" (религиозного) периода, и потому и для рабочего класса и для руководимого им крестьянства необходимо сразу и сознательно перейти непосредственно к периоду науки.

Как коммунист, как человек науки, как пролетарский боец до мозга костей, Фридрих Энгельс, отбросив философию, не преминул науку связать с массой: „нам нужна помощь в массах,—говорит он,— область бесконечно велика". А мы сейчас имеем необыкновенное счастье видеть, как эта помощь пришла и в таком размере, какого не знала до сих пор история человечества. Коммунистическая партия, наше студенчество, молодежь, рабочие, Красная армия и даже значительные слои крестьянства охвачены таким пламенным стремлением к познанию, что наука впредь будет развиваться гигантскими шагами и уже в недалеком будущем поднимется на ослепительную высоту.

С. Минин.

Об идеологии.

Словом идеология обозначают обычно всю совокупность мышления людей. Это, так сказать, идеология в самом широком смысле. У Маркса и Энгельса это слово употребляется в несколько ином смысле. Они называют идеологией лишь более узкий круг мышления—именно те мысли, которые оторвались от связи с материальной действительностью, утеряли сознание этой связи, отражают эту действительность неправильно, в перевернутом виде и не отдают себе отчета в этой неправильности. С идеологией Маркс и Энгельс воюют, их метод диалектического материализма является как раз тем орудием, которое производит радикальную революцию в мышлении и разрушает „идеологическую" точку зрения.

В письме к Конраду Шмидту от 27 октября 1890 г. Энгельс пишет: „Отражение экономических отношений в виде правовых принципов необходимо является стоящим вверх ногами. Это отражение совершается так, что этот процесс не доходит до сознания действующего. Юрист воображает, что действует с априорными положениями, а это всего лишь экономические отражения. Таким образом, все стоит на голове. А что это извращение создающее, пока еще оно не открыто [1]), то, что мы называем идеологическим воззрением, в свою очередь оказывает обратное действие на экономическую основу и может ее в известных пределах изменить,—это мне кажется само собой разумеющимся".

„Идеология,—пишет Энгельс в письме к Мерингу от 14 июля 1893 г.,—это—процесс, который проделывает так называемый мыслящий человек хотя и с сознанием, но с сознанием неверным. Истинные двигательные силы, которые приводят его мысли в движенье, остаются ему неизвестными, в противном случае это не было бы идеологическим процессом.

Опять, как мы видим, отмечается безотчетность этого процесса и эта безотчетность, это отсутствие критического сознания связи и зависимости мышления от материальной действительности выставляется существенным моментом для определения того, что Маркс и Энгельс называют идеологией.

В „Людвиге Фейербахе" Энгельс определяет идеологию так: „Раз возникнув, всякая идеология развивается в связи со всей совокупностью существующих представлений и подвергает ее дальнейшей переработке. Иначе она не была бы идеологией, то-есть не имела бы дела с мыслями как с независимыми сущностями, которые самостоятельно развиваются из самих себя и подчиняются своим собственным законам. Что материальные условия жизни людей, в го

1) Подчеркивания в цитатах сделаны мной. В. А.

ловах которых совершается данный процесс мышления, определяют его собою, этого, конечно, не сознают эти люди, потому что иначе всякой идеологии пришел бы конец".

Когда приходит идеологии конец, то открывается возможность ясного теоретического мышления, сознательно относящегося к изучаемому объекту, помнящего о том, что мысль—лишь отражение этого объекта, и задача науки в том, чтобы это отражение возможно точнее соответствовало объекту. Мы видим таким образом, что „идеология" противопоставляется научному, теоретическому мышлению.

В предисловии к своему „Людвигу Фейербаху" Энгельс писал, что в 1845 г. он и Маркс „занялись разработкой своих взглядов", т.-е. найденного Марксом материалистического объяснения истории,— в противоположность идеологическим взглядам немецкой философии".

В работе „Немецкая идеология", в которой упомянутая разработка происходила, Маркс и Энгельс писали об идеологии следующее:

„Если в каждой идеологии люди и их отношения представляются перевернутыми вверх ногами, как в камер-обскуре, так это является таким же следствием их исторического жизненного процесса, как и перевернутое положение всех предметов на сетчатой оболочке их глаза, являющееся непосредственным последствием их физического процесса. Исходным пунктом идеологов является то, что сами люди говорили, думали, воображали, представляли. Только через рассказанного, выдуманного, воображенного, представленного человека доходили они до человека телесного. Они отыскивали землю, исходя из неба. Но не правильнее ли было бы обратное. Подлинная, положительная наука начинается именно там, где прекращается умозрение—около действительной жизни. Надо исходить от действительного, действующего человека и постараться понять, каким образом из действительного жизненного процесса развиваются идеологические отражения и отзвуки этого процесса. Отвлеченные туманные представления в мозгу людей являются неизбежными продуктами возгонки [1]) их жизненного процесса материального и связанного с материальными предпосылками.

Таким образом нравственность, религия, метафизика теряют всякую видимость самостоятельности и претензии на какую-то особую историю, на какое-то независимое развитие, потому что люди, развивая свое материальное производство и свое материальное общение, вместе с изменением этой стороны своей жизни меняют также и свое мышление и продукты своего мышления. Если же мы пришли к вы-

---

[1]) В немецком тексте употребляется слово Sublimate. Процесс сублимации, возгонки основан на том, что многие твердые тела, при нагревании их начинают улетучиваться и их частицы осаждаются на положенном сверху стекле, или, как говорят, сублимируются. Маркс пользуется этим образом, взятым им из химии для изображения процесса идеологического отражения в мозгу людей—их общественных отношений. Он происходит так же закономерно, как и данный процесс природы.

воду, что действительная положительная наука должна исходить из изучения только действительной жизни, тогда ясно, что философия не может служить изображением действительности. Место философии может в лучшем случае занять сведение воедино общих результатов, которые можно вывести из исследования исторического развития человека".

Мы видим, таким образом, что в этой последней своей работе, в которой Маркс и Энгельс произвели окончательный расчет со своей философской совестью и достигли полнейшей ясности в вопросе об основных точках зрения, в этой работе они определенно говорят о том, что такое идеология и откуда она происходит. Приблизительно то же в основных чертах писал Энгельс в 1890 г.

На вопросе о происхождении идеологии и о причинах ее возникновения мы остановимся ниже. Теперь же еще несколько образцов того, как неодобрительно Маркс и Энгельс относились к идеологическому мышлению, являющемуся противоположностью теоретическому.

9 марта 1847 г. Энгельс, давая отзыв о книге Луи Блана, писал Марксу: „У Луи Блана хороший нюх, и он не на плохом пути, несмотря на все свои бессмыслицы. Но дальше того пункта, до которого он добрался, он не идет: как свинцовый груз, тянет его вниз идеология". По отзыву Маркса, книга Лассаля „Система приобретенных прав" „насквозь пропитана идеологизмом" (9 декабря 1861 г.), а это сводилось к тому, что „Лассаль крепко верит в „правовую идею", в „абсолютное право".

„Недостатки абстрактного естественно-научного материализма, исключающего исторический процесс, обнаруживаются уже в абстрактных и идеологических представлениях его защитников, едва лишь они решаются выйти за пределы своей специальности",—пишет Маркс в „Капитале" (см. т. I, гл. 13, примеч. 89).

Идеология—это своеобразная аберрация ума, отражающего действительность извращенно, в перевернутом виде. Продукты своего мышления, свои идеи человек принимает за самостоятельные сущности. Ему кажется, что эти порождения ума определяют собой всю действительность, тогда как на самом деле они являются бессознательно неправильными отражениями действительно существующих отношений.

„Как в денежном рынке отражается в общем и целом движение промышленного рынка, и, конечно, отражается неправильно (verkehrt), так и в борьбе между правительством и оппозицией отражается борьба уже раньше существующих и борющихся классов и то же самое неправильно, не прямо, а косвенно, не как борьба классов, а как борьба за политические принципы, и притом так неправильно, что потребовались тысячелетия для того, чтобы мы смогли разгадать, в чем дело" (письмо Энгельса к К. Шмидту 27 окт. 1890 г.).

Итак, идеологию можно определить как оторвавшееся от дей-

ствительности сознание, потерявшее сознательную связь с этой действительностью и отражающее последнюю неправильно, в перевернутом виде. Марксизм—враг идеологии.

Теперь остановимся на вопросе о причине возникновения этого „идеологического воззрения". Почему образовалось идеологическое мышление.

В сознании людей получает свое отражение окружающий их мир—природа и их общественные отношения. Производительная деятельность людей, их воздействие на природу в целях переработки ее и приспособления ее для их целей—эта сторона деятельности людей является прочной основой теоретического научного познания объекта, потому что без правильного познания, без представлений, которые в общем правильно отражают действительность, невозможна плодотворная производительная деятельность. На этой почве развивается познание природы, познаются законы естествознания. Это твердая почва, на которой покоятся материалистические взгляды.

Что отражение объекта в головах людей в общем правильно, что слишком уже больших нелепостей в их воззрениях нет,—лучшим доказательством этого является то, что человеческий род существует. Прежде чем размышлять—человек действовал. В той цепи явлений, которая связана с бытием людей—их мысли играют известную, весьма существенную роль. Правильность, предметность этих отражений доказывается практикой.

Итак, материальная производительная деятельность, в которой люди воздействуют на природу, сообразно воспринятым от нее впечатлениям, переделывают ее и снова подвергаются ее воздействиям,—вот прочная основа познания объекта, основа правильного мышления.

Но круг этой деятельности не одинаков, объем власти человека над природой был в различные эпохи различен. Вся природа в целом воздействовала на человека, но как он воспринимал эти воздействия своим сознанием и как он сам обратно воздействовал на природу—это менялось.

Сравнительно узкий круг власти первобытных людей над природой не мешал тому, что люди существовали. Но низкий уровень экономического развития не позволял еще тому, чтобы познание природы и ее законов было глубоким.

„В основе различных неправильных представлений о природе, о строении самого человека, о духах, волшебных силах и т. д. лежит по большей части лишь отрицательно экономическое: низкое экономическое развитие доисторического периода имело в качестве своего дополнения, а порой даже в качестве условия и даже в качестве причины ложные представления о природе. И все же, хотя экономическая потребность была главной пружиной двигающегося вперед познания природы, и с течением времени все более становилась такой пружиной, все же было бы педантством искать для всех этих первобытных глупостей экономических причин. История наук

это есть история постепенного устранения этой бессмыслицы, или замены ее новой, но все же менее нелепой бессмыслицей. Люди, которые это делают, принадлежат к особым областям разделения труда и кажутся обрабатывающими независимую область. И поскольку они образуют самостоятельную группу внутри общественного разделения труда, постольку их произведения, включая и их ошибки, оказывают обратное влияние на все общественное развитие, даже на экономическое. Но при всем том они опять таки сами стоят под решающим влиянием экономического развития" (Энгельс.—Письма к К. Шмидту 27 октября 1890 г.).

Недостатки познания природы, ошибки и бессмыслицы в понимании причинности имели свои основания.

Узкий круг власти человека над природой ставил препятствия свободному движению человека, его распространению по земле и т. д. Но эти ошибки и нелепости в мышлении не так уже сильно мешали людям в их борьбе за жизнь, чтобы погубить всех. Это первобытные взгляды в лучшем случае только не мешали продуктивно-материальной деятельности, а в худшем прямо таки препятствовали, являлись помехой для нее, мешали развитию производительных сил и могли являться причиной гибели массы людей. Но необходимость борьбы с природой выправляла все ошибки и заблуждения ума и заставляла людей совершать правильные поступки. Таков был естественный ход развития познания. Основа познания лежит в активной деятельности человека. Весь объект в целом, вся природа во всей своей многосложности воздействует на человека, являющегося частью природы. Но человек в своей деятельности активно захватывает лишь ничтожную ее часть. Находящийся за пределами этого круга объект еще не познан человеком, но круг этот расширяется и вместе с тем расширяется и познание. Пределов этому расширению нет.

Человеческие общества существовали, занимались производством, производительные силы человеческого общества росли и последствия всех этих обстоятельств только после их наступления познавались людьми, только post factum человек отдавал себе отчет в том, что происходит, отдавал себе отчет в своих собственных действиях.

С развитием производительных сил установилось разделение труда, образовалась частная собственность и возникли отношения эксплоатации. С образованием классов, когда средства производства и прибавочный продукт стали скопляться в руках определенных, относительно говоря, немногочисленных групп, тогда получалась возможность для известных групп заняться только мышлением. Разделение труда отделило умственный труд от физического. Это стало неизбежным и необходимым. Для развития мышления это явилось большим плюсом, но это повлекло за собой и особые неправильности и извращения в мышлении. Это-то и развило и укрепило так называемое „идеологическое воззрение". Мышление стало воображать, что его произведения имеют такую же реальность, как материальная дей-

ствительность. Более того, оно вообразило, что эти порождения мысли являются первопричиной всего, что „духовная“ субстанция является причиной возникновения материального мира.

Мышление, став монополией эксплоататоров, получило отпечаток и дух эксплоататорской группы. „Тот, кто располагает средствами материального производства, располагает также и средствами производства духовного“ (Из рукописи „Немецкая идеология“). Господствующими идеями какого-нибудь времени были всегда лишь идеи господствующего класса (Коммунистический манифест).

В рукописи „Немецкая идеология“ Маркс и Энгельс писали:

„Только тогда, когда произошло разделение между трудом материальным и духовным, сознание смогло освободиться от существующей практики и вообразить себе, что оно действительно что-то представляет, не представляя в сущности ничего действительного. С разделением труда, отделившим потребление от производства смогли вступить в противоречие друг с другом три момента: производительная сила, общественный строй и сознание. Разделение труда породило противоречие интересов отдельных лиц, отдельных семейств с одной стороны—и общих интересов людей, находящихся в общении, с другой. Оно обусловило господство одного класса над другим“.

Идеологическое сознание—порождение строя, основанного на эксплоатации. Оно и выработалось у эксплоататоров, получивших в свои руки монополию на разработку мышления. Мышление стало выдвигаться на первый план.

В общей экономии всего общежития все проистекающие отсюда извращения и ошибки мысли не мешали людям в своей практике быть материалистами. Но все эти глупости в лучшем случае только не мешали. Несмотря на них, вопреки им, люди в общем поступали правильно. Вся сумма отрицательного, вызываемого этими ошибками, в общем была все же меньше суммы положительных, трезвых действий, требовавшихся для поддержания материального существования.

Хотя могли появляться секты скопцов, уродовавших себя, но все человечество себя не оскопило.

Заслуга Маркса состояла в том, что он обратил внимание не на одно мышление, а и на другую сторону деятельности людей—на материальное производство—и оценил все ее истинное значение.

В своей статье: „Роль труда в процессе развития обезьяны в человека“ Энгельс пишет:

„Из племени развелись нации и государства. Развились право и политика, а вместе с ними то фантастическое отражение человеческого бытия в человеческой голове, которое представляет собой религия. Перед всеми этими образованиями, которые представлялись сначала продуктами головы, господствующими над обществом, отступали на задний план более скромные произведения человеческой руки, тем

более, что голова, имевшая задачу составлять планы для трудовых операций, уже на очень ранней ступени развития (например: уже в первобытной семье) имела возможность заставить чужие руки заняться практическим выполнением своих предначертаний".

Мышление, оторвавшееся от действительности, стало извращенно представлять все отношения действительности. Оно стало объяснять все, исходя из головы. Но даже мысли, и те не являются самостоятельными продуктами головы, но сознание своеобразно отражает действительность и перерабатывает эти отражения под влиянием множества обстоятельств, которые все надо принять во внимание, для того чтобы до конца и исчерпывающее понять человеческое мышление и его идеологические извращения.

В идеологическом процессе „мышление оторвалось от своего основания. Но на известной ступени развития общества это идеологическое мышление само внутри себя подготовило все для своего собственного отрицания.

После выделения группы людей, специализировавшихся на мышлении, мысль оторвалась от непосредственной практики. Специализация принесла свою пользу, но вместе с тем породила также и свойственный специализации соответственный идиотизм. На известной ступени развития общества этот разрыв мышления от материальной практической деятельности может быть отменен.

Под влиянием роста производительных сил общественные отношения изменились настолько, что возникло так называемое буржуазное общество.

Мышление, развивавшееся как-будто самостоятельно, под влиянием внутренней логики, на самом деле отражало в себе, конечно, все изменения общественных отношений. Оторванное от действительности мышление, не желавшее ничего знать об этой грубой, матерьальной действительности, оно имело все же дело ведь исключительно с отражениями действительности. Оно никуда не могло от этой действительности деваться и не могло стать от нее совершенно свободным.

Оперируя только с мыслями, только с этими отражениями действительности, мышление, не отдавая себе в этом отчета, все же подвергалось влиянию со стороны этой действительности, ею определялась. Развитие классической немецкой философии подготовило все для отрицания идеологичности мышления. В диалектике Гегеля оставалась лишь одна непоследовательность—ее идеалистичность. Диалектический метод отразил действительность более совершенно, чем это было доступно прежним формам мышления. Это мышление было результатом и плодом специализации. Но в нем отразились перемены, происходившие в обществе, где подготовлялись и созревали условия, при которых эта специализация мышления, этот отрыв мысли от непосредственной материальной практики—должны были быть отменены. Не случайность—то обстоятельство, что вместе с созреванием буржуазных отношений и идеологическое мышление дошло до своей отмены.

Гегель довел философское мышление до такого состояния, что оставалось сделать лишь один шаг для превращения идеологического мышления в последовательное научное, теоретическое. Этот шаг состоял в переходе на материалистическую точку зрения. Его сделал Фейербах, затем следом за ним Маркс и Энгельс.

Метод диалектического материализма, открытый и так блестяще примененный Марксом, ликвидирует идеологическое воззрение, идеологичность мышления, окончательно и без остатка. Он означает радикальнейшую революцию в области мышления.

В Манифесте Маркс и Энгельс писали, что, какую бы форму классовые противоположности не принимали, — эксплоатация одной части общества другою является фактом, общим всем минувшим столетиям. „Поэтому нет ничего удивительного, что, несмотря на все разнообразия и все различия, общественное сознание всех столетий вращается в определенных общих формах [1]), в формах сознания, которые вполне уничтожаются лишь с окончательным исчезновением классовых противоположностей.

Коммунистическая революция — самый радикальный разрыв с традиционными имущественными отношениями; не удивительно, что в ходе ее развития совершается самый радикальный разрыв с традиционными идеями" („Коммунистический манифест", пер. Орловского, стр. 59—60).

Выше мы определили идеологию, как оторванное от действительности мышление, потерявшее сознание своей связи с действительностью и отражающее действительность неправильно, в перевернутом виде.

„С экономическими, политическими и другими отражениями дело обстоит так же, как и с отражениями в человеческом глазу. Они проходят через собирающую их чечевицу и поэтому представляются в перевернутом виде, стоящими на голове. Только отсутствует тот нервный аппарат, который для представления поставил бы их снова на ноги" (Энгельс к К. Шмидту 27 окт. 1890 г.)

Метод диалектического материализма как раз и представляет из себя „тот аппарат", который разрушает идеологическую аберрацию и делает возможным настоящее научное теоретическое познание. Это научное познание должно основываться на основательном и добросовестном изучении фактов действительности.

В предисловии к „Критике политической экономии" Маркс перечисляет важнейшие идеологии.

„С изменением экономической основы, более и менее быстро, происходит переворот во всей громадной надстройке. При рассмотрении таких переворотов, нужно всегда отличать материальный, с естественно-научной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства от юридических, политических, религиоз-

1) В идеологических формах. В. А.

ных, художественных или философских, короче от иделогических форм, в которых люди сознают этот конфликт и борются с ним".

Дальше Маркс указывает тот путь, каким надо исследовать исторический процесс". „Как мало можно судить об отдельном человеке на основании того, что он сам о себе думает, так же мало можно судить о подобной эпохе переворота по ее сознанию. Наоборот—это сознание надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производительными отношениями". В одном из примечаний в „Капитале" (см. т. I, гл. XIII, прим. 89) Маркс говорит, что легче посредством анализа найти земное ядро причудливых религиозных представлений, чем, наоборот,—из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а следовательно, научный метод".

В этих строках Маркс намечает программу научного исследования для всякого исследователя, желающего быть добросовестным. Для того, чтобы окончательно освободиться от идеологического извращения,—надо идеологию преодолеть и на место нее поставить трезвое, научное изучение фактов действительности, изучение материального бытия человеческого общества.

Теперь настало время, когда мышление может и должно перестать быть идеологичным.

Энгельс писал в своем „Людвиге Фейербахе": „Философия истории искала двигателей (развития общества) не в истории; она приносила их туда извне, из философской иделогии. Так, напр., вместо того, чтобы стараться объяснить историю Греции внутренней связью ее собственных событий, Гегель просто-на-просто объявляет, что история есть не что иное, как выработка „прекрасной индивидуальности", осуществление „художественного произведения" и т. д. По этому случаю он делает много прекрасных глубоких замечаний о древних греках, но тем не менее мы в настоящее время уже не довольствуемся подобными объяснениями, представляющими собою одни только фразы. Искать тех причин, которые ясно или неясно, непосредственно или в идеологической, может быть, даже в фантастической форме, отражаются как сознательные побуждения в головах массы и ее вожаков, так называемых, великих людей—значит вступить на единственный путь, ведущий к познанию законов, господствующих в познании вообще и в ее отдельных периодах или отдельных странах".

В настоящее время пролетариату, революционному классу, кототому предстоит совершить великие задачи, нужна не идеология, а научное теоретическое познание, необходимое для практики, для действия.

Всякая идеология имеет дело с мыслями, как с самостоятельными сущностями, она не выходит за пределы их, в противном слу-

чае наступает конец всякой идеологии. Но революционному классу как раз и нужно, чтобы пришел ей конец. Ему как раз и надо выйти за пределы идеологии, отбросить ее. Правовая идеология учит о неприкосновенном, выше всего стоящем праве, диктующем свою волю,—а Маркс учит, что это право есть всего лишь отражение экономических отношений буржуазного общества, того общества, которое пролетариат во что бы то ни стало должен разрушить и которое должно смениться коммунистическим обществом. Выполнить эту задачу, управлять своей деятельностью и овладеть общественными отношениями можно лишь в том случае, когда в голове не будет идеологического тумана, когда будет выработан трезвый взгляд, ясно постигающий сущность общественных отношений. А неприкосновенное, выше всего стоящее право „демократии" не одну голову сбивало с толку.

Идеологу кажется, что бог—это самостоятельное существо, правящее миром. А на самом деле это своеобразное отражение, искаженное отражение человеческой личности.

Идеологу кажется, что государство объединяет общество, что оно выше общества и защищает общие интересы всех. А на самом деле—государство это организация власти класса, существующая ради охранения отношений эксплоатации. Все обусловлено, в конечном счете, экономическим строем и вытекающим из него классовым строением общества и основанной на этом классовой борьбой. Борьба за материальные интересы классов принимает обманчивый вид борьбы за политические принципы.

Кант говорил, что две вещи поражали его своим величием: звездное небо над ним и моральный закон внутри него. Человеческое познание открыло и продолжает открывать тайны небесной механики. Но и моральный закон не является недостижимой тайной. Возникновение и причины существования и изменения тех или иных взглядов на должное можно исследовать, пользуясь методом диалектического материализма. Мистического, непознаваемого в этом „моральном законе" нет ничего. Надо только при исследовании мыслей и воли людей уметь переходить от этих отражений в сознании к действительным отношениям материальных людей друг к другу, изучать именно эти отношения, понимать их необходимость и направление, в каком они изменяются, а потом уже из этих отношений выводить все соответствующие им идеологические формы. Правила поведения остаются, но тот мистический туман, которым их окутывают моралисты, должен быть рассеян.

Любая идеология вредна тем, что мешает видеть действительность. Высшая идеология—философия подготовила все для своего собственного отрицания, для уничтожения вообще идеологичности в мышлении.

„Исторические взгляды Маркса наносят философии смертельный удар в области истории,—говорит Энгельс в своем „Людвиге Фейер-

бахе",—точно так же, как диалектический взгляд на природу делает ненужной и невозможной всякую философию природы. Теперь задача заключается не в том, чтобы придумывать связь, существующую между явлениями, а в том, чтобы открывать ее в самых явлениях. За философией, изгнанной из природы и из истории, остается, поскольку остается лишь область чистой мысли: учение о законах процесса мышления и диалектика".

На настоящей ступени развития общественных отношений и развития мышления—то мышление, которое заражено идеологизмом, не может быть научным. Одно дело—наука,—другое дело—„идеология":

Но чтобы прочно искоренить идеологизм, надо основательно вышколить мысль. При этом важную роль играет знакомство с историей развития мышления, с прошлыми ступенями ее развития. Все существующее возникает и развивается. Все развивающееся должно повторять вкратце весь ход предыдущего развития, проходить ряд последовательных ступеней. Для преодоления идеологичности мышления надо сознательно рассчитаться с предыдущими ступенями, чтобы, похоронив их навеки, воспользоваться тем положительным, что они дали. Надо это сделать так основательно, чтобы призраки прошлых ошибок и неправильностей не вставали из могилы. С идеализмом—каждый мыслящий человек, желающий мыслить научно, должен произвести расчет окончательный. Мысль только тогда может стать научной, когда в основе лежит последовательно примененная материалистическая точка зрения.

Но изучение истории развития мышления не может быть оторвано от изучения истории развития общественных отношений и той материальной действительности, которая это мышление порождала. Чтобы разобраться в вопросах идеологии, надо исследовать:

1) Как складывались и развивались отношения неравенства, эксплоатации, власти.

2) Причины и условия возникновения идей, легших в основу той или иной идеологии.

3) Ход развития идеологии в связи с теми общественными изменениями, под влиянием которых менялись и развивались идеологии.

В результате такого исследования возможна окончательная ликвидация идеологического процесса.

По отношению к буржуазии и ее мышлению пролетариат должен вести себя диалектически. Он должен признавать его и не признавать, взяв у буржуазии все положительные завоевания мысли, совершенные ею, и в то же время преодолеть идеологическую точку зрения, свойственную буржуазному мышлению, и подняться на следующую высшую ступень мышления; овладеть методом диалектического материализма и перейти от идеологий к действительному научному теоретическому мышлению, которое состоит в изучении объекта и всегда готово отбрасывать всякую мысль, всякую теорию, которая

пришла в несоответствие с фактами действительности, понятыми в их истинной не воображаемой связи.

Надо радикально изменить зараженное долголетними поповскими измышлениями мышление людей от идеологичности и сорвать с мыслей этих произведений человеческой головы, ореол их исключительности, недосягаемости, доступности лишь для немногих избранных. Научное мышление доступно всем, и всякий нормальный человеческий мозг может понять всю премудрость мышления,—надо лишь рационально ставить дело просвещения.

В. Адоратский.

Аз-Буки-Веди.

... иной пустому только рад,
Рукою жадно роет клад,
И дождевых червей находит!
(Гете „Фауст". Перев. Фета, изд. Маркса, стр. 37).

„Марксизм,—это целое миросозерцание. Выражаясь кратко, это—современный материализм". Установить отношение между этим мировоззрением и философией—это означает решить вопрос о том, в какой мере марксизм является философией и, если он таковой не является, то какое место в нем занимает философия и занимает ли какое либо место вообще.

В прошлом нашем ответе тов. С. Минину мы ограничивали себя, полагая, что вопрос элементарно прост и по существу вряд ли способен вызвать в ком-либо серьезные сомнения и возражения.

Однако статьи тов. Минина и тов. Адоратского яркое доказательство неосновательности наших предположений.

„Нужна ли философия пролетариату?

Имеет ли и **должен** ли иметь коммунизм свою философию?

Да и что такое, наконец, философия?"

Вопрошает патетически тов. Минин.

Эти три сравнительно простых и достаточно несложных вопроса (для марксиста, разумеется, ибо те же самые вопросы для эклектика и идеалиста представляют чрезвычайную сложность) и суть „проклятые" вопросы, которые не дают покоя т. Минину.

Займемся ими.

I.

Что такое философия?

Для облегчения задачи возьмем за исходное одно из существующих определений, а их ровно столько же, сколько „философских" голов на свете, и постараемся путем критической чистки добиться своего, материалистического понятия философии. Философия—область культуры, ставящая себе задачу „исследовать последние основания по-

знания и бытия и постигнуть все реальное в связи с этими основаниями" [1]),— говорит Эд. Целлер. Приведя это определение, Плеханов пишет: „И это правильно. Однако тут немедленно возникает новый вопрос: Можно ли рассматривать „основания познания", как нечто отдельное от „основания бытия"? На этот вопрос приходится ответить решительным отрицанием" [2]).

Замечание Г. В. Плеханова совершенно правильное, но сейчас не это нас интересует, а то, что задачу философии в той виде, как ее формулирует Целлер, Плеханов считает правильной.

Что это за таинственные „последние основания бытия и мышления"? Нам этот таинственный незнакомец известен под иными названиями: вопрос об отношении бытия к мышлению, объекта к субъекту, материи и духа, а Энгельс еще к тому же его ряжает в иной костюм—„что чему предшествовало: дух природе или наоборот".

Человек, знакомый с Энгельсом, несколько напрягая свою память, припомнит, что он в „Людвиге Фейербахе" почти дословно так же определял очередную ближайшую задачу всякой, а особенно новейшей философии:

„Великим основным вопросом всякой, и особенно новейшей, философии является вопрос об отношении мышления к бытию". Как известно,—вероятно, известно и т. Минину,—под новейшей Энгельс подразумевает философию Л. Фейербаха.

Этот основной вопрос не новый, не вчера только встал перед философией—он коренится в седой древности в „ограниченных и невежественных представлениях дикаря". Но только в новое время он мог быть поставлен резко и приобрести все свое значение, когда „европейское человечество" стряхнуло со своих плеч тяжелую спячку христианского средневековья.

Все ли философы одинаково решали этот основной вопрос? Далеко нет. Как раз вся борьба между философскими направлениями и идет вокруг решения этого „возвышеннейшего" вопроса всей философии.

„Философы разделились на два больших лагеря сообразно тому, как они отвечали на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы... составляли идеалистический лагерь. Те же, которые основным считали природу, примкнули к различным школам материализма".

Не нужно быть семинаристом, чтобы „умозаключить" из этих цитат, приведенных мною из Энгельса, что материализм есть не что иное, как философия, т.-е., как сам он превосходно формулировал, „материализм есть общее мировоззрение, вытека-

[1]) Я тут передаю в переводе Г. В. Плеханова (Предисл. к кн. А. Деборина „Введ. в фил. диал. мат.").

[2]) Пред. к „Введ." А. М. Деборина, Изд. 2, Гос. Изд., М. 1922, стр. 5.

ющее из известного взгляда на взаимное отношение материи и духа“ [1]).

Если это так, а это несомненно так, то становится совершенно очевидно, что т. Минин что-то путает; ведь нетрудно же (право, не трудно!) внимательно прочесть одну брошюру в 68 страниц, а внимательно прочитывая ее на странице 33 (я имею перед собой женевское издание)—он наткнулся бы на такое, чрезвычайно поучительное для себя, место: „Разрыв с философией Гегеля (с философией Гегеля, а не с философией вообще! В.Р.) произошел и здесь путем возврата к материалистической точке зрения. Это значит, люди этого направления решились смотреть на действительный мир, — на природу и на историю,—без идеалистических очков и видеть в нем только то, что он собою представляет... А в этом и состоит весь материализм (новый материал для любителей определений! В. Р.). Новое направление отличалось только тем, что оно не шутило с материализмом (слышите, слышите, тов. Минин? В. Р.), что оно, по крайней мере в общем, последовательно прилагало материалистический взгляд ко всем отраслям знания, имеющим сюда какое-нибудь отношение“...

Взять материализм и приложить его ко всем отраслям знания, т.-е. превратить его в обух для изгнания из них фантастического идеализма,— для этого нужно быть Марксом и Энгельсом, но, чтобы на основании того, что Маркс и Энгельс материализмом убили идеализм, стремиться отделаться от материализма—на это нужно быть Мининым. Вы приписываете мне такие утверждения, которых я не делаю и не собираюсь делать,—возразит мне т. Минин. Действительно, он ни разу не осмеливается выступить против материализма Маркса, наоборот, он внешне как будто и является борцом за истинный, не исковерканный диалектический материализм. Но в этом именно и заключается больное место во всем построении Минина. Только чрезвычайная непоследовательность избавляет Минина от этого незавидного жребия — борца против материализма, но разве непоследовательность когда-либо была добродетелью? Ну, а если непоследовательность порок, то чем не порок то, что делает Минин?—отрицать материализм до Маркса (выбросив его „за борт“ как философию), чтобы воскурить фимиамы перед диалектическим материализмом (перекрестя его в „науку“).—О, святой отец Горанфло! Как ты неотступно преследуешь непоследовательных людей!

Читателю, должно быть, чрезвычайно нетрудно убедиться, что Маркс и Энгельс, „последовательно прилагая материалистический взгляд ко всем отраслям знания“, доказали, до какой степени они последовательные мыслители, но ни в коем случае не отрицали философию, наоборот, они лучше всего и удовлетворяют требованиям, предъявленным нами к философии, ибо ведь „постигает все реаль-

[1]) „Л. Фейербах“, стр. 17 Жен. изд.

ное в связи с последними основаниями бытия" лучше всего тот, кто лучше всего и больше всего явлений объясняет, исходя из этого „основания бытия". Маркс и Энгельс совершенно серьезно („не шутили"!!!) приняли за „основание бытия" природу и последовательно проводили свою материалистическую точку зрения вплоть до конца, чем лишний раз доказали, как они стоят недосягаемо высоко по отношению к некоторым из своих учеников (или выдающих себя за их учеников), которые не способны даже следовать по стопам учителей.

А следовать по стопам учителей надо, дойти до того предельного пункта, до которого они довели теорию,—надо, иначе мы никогда не сумеем двигать ее, эту теорию, дальше, развивать ее, расширять и углублять ее.

Но тут чрезвычайно своевременно т. Минин напоминает нам, что ведь не раз Энгельс и Маркс отрицали философию, и даже приводит цитаты, на первый взгляд очень убедительные.

Займемся подробно этими цитатами—они нам пригодятся как раз для того, чтобы бить по тов. Минину.

Маркс и Энгельс были сами гегелианцами, затем фейербахианцами. В их эпоху, следовательно, господствующим философским знаменем времени были: в первую эпоху Гегель и его школа, во вторую—Фейербах и его школа („вульгарный материализм" с одной стороны и подлинное последовательное фейербахианство Маркса и Энгельса—с другой) и, наконец, в третью эпоху—т.-е. в эпоху, когда была написана книга „Анти-Дюринг"—эклектизм самого бездарного пошиба, наиболее типичным представителем которого был Е. Дюринг.

Что понимали в эти три эпохи последовательно под словом философия?

Гегель, как известно, был идеалист. Но его идеализм был весьма своеобразным идеализмом: его отличительная черта—последовательный монизм в абсолюте и диалектика. Его понимание философии и было тесно связано с его абсолютным идеализмом. Он считал философию за науку об абсолютном. Мир он рассматривал как самораскрытие духа, дух раскрывается „в природе, в государстве, во всемирной истории", история есть не что иное, как „изложение и осуществление" всемирного духа. Философию же он считал естественно завершением всех наук, каждая в отдельности изучающих приватное проявление всемирного духа. Философия осуществляет стремление этого духа к самопознанию.

Это была эпоха „самодержавного господства „чистого мышления",—как говорит Энгельс.

Реакцией против этого самодержавия явилась философия Фейербаха. До какой степени нестерпима была атмосфера „чистого мышления" и какую острую ненависть питали люди сороковых годов в Германии к его самодержавию, показывает знаменитое изречение Л. Фейербаха „Meine Philosophie—keine Philosophie"—„моя философия—никакой философии", Он не хотел „быть философом в том

смысле, в каком это слово всегда понималось в Германии"—справедливо замечает Г. В. Плеханов [1]). Однако как жестоко ошибся бы тов. Минин, если б на этом основании попытался доказывать, что Л. Фейербах также против философии. Я бы тогда ни слова не ответил ему, а предоставил бы слово нашему учителю (которого т. Минину надлежало бы знать несколько лучше), который и сказал бы ему следующее: Из всех младо-гегелианцев „один Фейербах был выдающимся философом. Но он не только не успел перешагнуть за пределы философии, выдававшей себя за некую науку наук, парящую надо всеми отраслями знания и связывающую их воедино (вспомните, как Гегель понимал философию! В. Р.); эта философия не только была в его глазах святыней, он даже и в ней остановился на полдороге, был материалист снизу и идеалист сверху"...

Эту цитату мы привели не ради посрамления Фейербаха, читателю должно быть очевидно, что мы в этом вопросе совершенно согласны с Энгельсом-Плехановым, которые ставили его очень высоко; нам эта цитата кажется очень важной, ибо она раскрывает перед нами те причины, которые заставили Энгельса настойчиво подчеркивать отличие их учения от тех, что в Германии того времени носили достаточно дискредитированное название философии.

Если даже Фейербах при своем субъективном желании не смог, по авторитетному свидетельству Энгельса, отрешиться от наследия старых представлений, то можно судить, какова была объективная сила давления; этим обстоятельством вызывалась настойчивость и местами чрезвычайная энергичность, с которой Энгельс, как я уже говорил, подчеркивал наступление конца старой философии, „самодержавия чистого мышления". Однако он ни разу при этом не забывал подчеркивать, что он говорит о философии в старом смысле слова.

Вот несколько примеров, чрезвычайно интересных в этом смысле.

В „Анти-Дюринге" Энгельс говорит: „современный материализм связывает в одну систему все новейшие успехи естествознания, благодаря которым стало ясно, что природа тоже имеет свою историю во времени, что небесные тела, как и все виды организмов, населяющие их при благоприятных условиях, возникают и исчезают, и что вообще природа движется далеко не в таком тесном круге, как думали раньше. В обоих случаях (в понимании истории и природы), материализм является по существу диалектическим и делает излишней всякую философию, предъявляющую претензию стать выше других наук. Когда к каждой отдельной науке применяется требование выяснить свое место в общей системе вещей и знаний, какая-либо особая наука об этой общей их связи (философия—наука наук! В.Р.) становится излишней. Из всей прежней философии самостоятельное значение сохраняет лишь наука о мышлении

---

[1]) Ист. Зап. Лит., т. IV, стр. 47.

и его законах—формальная логика и диалектика, все же остальное входит в положительные науки о природе и истории" [1]).

Энгельс, само собой разумеется, тысячу раз прав, но по моему от этой правоты Энгельса и сотой доли не перепадет на долю Минина, и он все-таки останется неправым. Чтобы помочь читателям без труда согласиться со мной, я приведу цитату из „Людв. Фейербаха", говорящую о том же самом, только более ясно: „Исторические взгляды Маркса наносят философии смертельный удар в области истории, точно так же, как диалектический взгляд на природу делает ненужной и невозможной всякую философию природы. Теперь задача заключается не в том, чтобы придумывать [2]) связь, существующую между явлениями, а в том, чтобы открывать ее в самих явлениях [2]). За философией, изгнанной из природы и из истории, остается, поскольку остается, лишь область чистой мысли [3]): учения о законах процесса мышления, логика и диалектика" [4]). Разве нужно быть особенной мудрости человеком, чтобы понять, что здесь речь идет именно о необходимости разделаться с существовавшей до того умозрительной философией с ее натур-философией, философией истории, философией религии, философией должного (этика) и т. д. Что я правильно понимаю Энгельса, свидетельствует сам Энгельс. Он пишет несколькими страницами до этого, что эмпирическое естествознание при помощи диалектики из имеющегося у него опытного материала способно составить общую картину природы, удовлетворительную для нашего времени. Что делала до того „натур философия"? Она не имела в своем распоряжении достаточно фактов и „заменяла еще неизвестную тогда действительную связь явлений—идеальной, фантастической связью и замещала недостающие факты—вымыслами"; но теперь, когда достаточно взглянуть на факты диалектически, чтобы составить ясную картину (для нашего времени) „системы природы"—„теперь философия природы погребена навеки"; и далее Энгельс пишет: „Подобно философии природы, философия истории, права, религии и т. д. состояла в том, что место действительной связи явлений, обнаруживаемой самими явлениями, занимала связь, измышленная философами; что на историю,—и в ее целом, и в отдельных частях,—смотрели как на постепенное осуществление идей, разумеется, любимых идей каждого данного философа" [5]). Совершенно ясно, что диалектика должна была убить натур-философию, как она же должна была изгнать философию из истории.

Но на этом основании сделать заключение, что нужно похерить всю философию, как мы ее понимаем (в полном согласии с Энгель-

[1]) Я цитирую перевод В. Засулич, по бр. „От утопии к науке", изд. „Моск. Раб.", М. 1922 г., стр. 18—19.

[2]) Курсив Энгельса.

[3]) Курсив мой.

[4]) „Л. Фейерб.", стр. 51—52 Жев. изд.

[5]) „Л. Фейерб.", стр. 38.

сом-Плехановым) теперь, для этого нужен внушительный недостаток диалектики „в мыслях“. „Раз мы поняли, что требовать от философии разрешения всех противоречий, значит требовать, чтобы один философ сделал такое дело, какое в состоянии выполнить только все человечество в его поступательном развитии,—раз мы поняли это, философии в старом смысле слова приходит конец“ [1]).

Нужно уметь понимать своего учителя.

Ведь это Энгельс говорит о Гегеле и его философии (и тем самым и о всех до него существовавших идеалистических фисософиях, завершением которых и была философия Гегеля), которая потерпела фиаско именно в этом своем стремлении разрешить все противоречия, в своем искании „абсолютной истины“; когда далее Энгельс говорит о том, что „мы оставляем в покое и абсолютные истины“ и устремляемся в погоню за достижимыми для нас относительными истинами, вооружившись положительными науками и диалектическим методом,—вы превосходно понимаете, что значит „философия в старом смысле слова“,—это и означает—философия, стремящаяся „разрешить“ путем создания новых систем „все противоречия“. В этом отношении Энгельс глубоко прав: „С Гегелем вообще заканчивается философия“, ибо это было максимально возможное достижение на этом пути построения всеобъемлющих и всеразрешающих систем.

И мы видим, после Гегеля до наших дней буржуазная идеалистическая философия не создала ни единой, сколько-нибудь стройной философской системы и до сих пор, свыше 80 лет, коснеет в эклектизме: Энгельс был прав: „с Гегелем наступил конец философии“.

И, наконец, в эпоху, когда Энгельс сражался с Дюрингом, философия (опять-таки философия идеалистическая) страдала, как мы сказали, эклектизмом.

Непоследовательное мышление, „помесь“ идеализма с обрывками материализма—эклектизм, естественно, во все времена бывал ярким выразителем упадка, бесплодным и бессодержательным.

И, вероятно, именно вследствие своей научной бесплодности, эклектизм всего охотнее выдвигает нам широкие задачи, не считаясь с возможностью их решения.

Дюринг—классический представитель эклектизма. Философия для него—„развитие высших форм познания мира и жизни и в более широком смысле обнимает принципы всего знания и хотения“.

Естественно, такая философия Энгельсу не могла внушить хотя бы подобие уважения. Он пишет: „наш философ имел другие побуждения к тому, чтобы основы всего сущего перенести из мира действительного в мир идей. Ведь, наука об этой всеобщей схеме мира, об этих формальных принципах бытия, является именно основой философии Дюринга. Если схему мира выводить не из своей головы, но только посредством

[1]) „Л. Фейерб.“, стр. 7.

головы из действительного мира, принципы бытия—из того, что есть,—то для этого достаточно было бы положительных сведений о мире и о том, что в нем происходит; то же, что является результатом этих сведений, было бы не философией, а положительной наукой. И в таком случае произведения г. Дюринга оказались бы просто потраченным даром трудом" [1]).

И после этого Энгельс пишет: „Далее, если ни в какой философии, как таковой, нет необходимости, то не нужно никакой системы, даже „естественной системы философии". Наука одна и установит „систематическую связь повсюду в частностях и в целом" [2]).

Если из этого отрывка что и вытекает, то только то, что эклектическая попытка Дюринга построить философскую систему, являющаяся наукой о всеобщей схеме мира, о формальных принципах бытия и т. д. неизбежно выльется в противоположную, реакционную чепуху. Далее Энгельс не даром издевается над Дюрингом: всеобъемлющих систем никогда не удастся строить, тому непреодолимые препятствия в самом человеке: „каждое идеальное отражение системы мира остается ограниченным объективно-историческими условиями, а субъективно-физической и духовной организацией ее автора". Недаром в вышеприведенной цитате Энгельс говорил: „мы оставляем в покое „абсолютные истины" и устремляемся в погоню за достижимыми для нас относительными истинами и т. д. Этот отрывок и тут проливает яркий свет на то, что Энгельс говорит против философии эклектиков.

Но разве это что-либо колеблет в нашей и его самого философии? Философия Маркса и Энгельса никогда не ставила перед собою таких задач, какие ставит себе идеалистическая и эклектическая философия? Никогда еще материализм не противопоставлял науку себе, а диалектический материализм наилучшим образом сочетает материалистическое решение основного вопроса бытия и познания с успехами науки и ее опытными данными.

Напомню тов. Минину слова молодого Маркса, которые поразительно метко и чрезвычайно энергично подчеркивают эту ненависть к философским системам, стремящимся быть носителями абсолютной истины и всеобъемлющими: „До сих пор философы имели в своем портфеле разрешение всех загадок, и глупому миру непосвященных оставалось только раскрыть рот, чтобы ловить жареных рябчиков абсолютной науки. Теперь философия сделалась светской" [3])...

Вот это-то как раз противопоставление „светской", „мирской" философии—абсолютной науке, что было так хорошо понятно молодому Марксу в 1843 году,—осталось книгой за семью печатями для Минина.

---

[1]) „Анти-Дюринг" изд. „Моск. раб.", стр. 11. Перев. нехороший, но сейчас у меня под руками нет лучшего.

[2]) „Анти-Дюринг", стр. 12 (курсив всюду мой).

[3]) Цитирую по предисл. Плеханова ко II изд. „Комм. Ман".

Теперь читатель, надеюсь, не посетует на меня, если я, подведя итог, скажу, что ни Энгельс себе не противоречил, ни мы не грешны против него: мы так же мыслим себе „философские основания“ их учения, как и он сам:

„Материализм есть общее мировоззрение, вытекающее из известного взгляда на взаимное отношение материи и духа“.

Философия—общее мировоззрение, вытекающее из определенного взгляда на последнее отношение бытия и познания и постигающее все реальное в связи с этими основаниями.

Говоря это, я ни одной минуты не сомневаюсь в том, что читатель не забыл нашего обещания по возможности исчерпать цитаты из Маркса и Энгельса, чтобы раз-на-всегда покончить с подобным неплодотворным спором. Я также не забыл. Вот еще одно любопытное и очень характерное место.

В своем „Введении к критике гегелевской философии права“ Маркс пишет: „Подобно тому, как философия находит в пролетариате свое материальное оружие, так пролетариат находит в философии свое духовное оружие“ [1]). Какая философия нашла в пролетариате свое материальное оружие?—философия Фейербаха, которая объявила „человека высшим существом для человека“.

„Освобождение немца есть освобождение человека. Голова этого освобождения—философия, а его сердце—пролетариат. Для осуществления философии необходимо уничтожение пролетариата. Пролетариат не может уничтожить себя, не осуществляя в то же время философии“ [2]). Так оценивает значение философии для пролетариата фейербахианец Маркс.

Другой фейербахианец—Ф. Энгельс—в одной своей корреспонденции из Германии тоже имел неосторожность коснуться этого вопроса, да еще как!

Он рассказывает своим английским читателям, как одно из значительнейших явлений немецкой жизни то, что Л. Фейербах, самый значительный философ Германии того времени, примкнул к коммунистическому движению и заканчивает корреспонденцию следующими словами: „Такой союз между германскими философами, самым выдающимся представителем которых является Фейербах, и германскими рабочими, представляемыми Вейтлингом, союз, год тому назад предсказанный д-ром Марксом, целиком осуществлен. Философы, чтобы мыслить, и рабочие, чтобы бороться за наше дело,—какая земная сила окажется достаточно могучей, чтобы справиться с этим союзом и противостоять нашим успехам? [3]).

---

[1]) „Лит. Насл.“, т. I, изд. „Осв. тр.“, ст. 533.

[2]) Ibid., 534.

[3]) Цитирую по I тому Собр. соч. Маркса и Энгельса (под ред. Д. Б. Рязанова), который находится в печати и скоро выйдет в свет.

Тов. Минин очень плохо знает Маркса и Энгельса, но еще хуже он понимает их—но это не его вина, а его беда.

Ну, а одиннадцатый тезис Маркса? Он гласит: „философы лишь объясняли мир так или иначе; но дело заключается в том, чтобы изменить его",—приведя это, Минин торжественно и победоносно умозаключает: „т.-е. Маркс и Энгельс не философы". Но надлежало ему доказать не это, ибо вокруг этого вопроса и не идет спор. Были ли Маркс и Энгельс философами—это второстепенный и даже третьестепенный вопрос. Если бы кто-нибудь вздумал называть В. И. Ленина философом, то он вызвал бы недоумение; однако никто (кроме Минина) не думает отрицать того, что Ленин имеет совершенно определенные философские воззрения, которым имя материализм. То же и с Марксом. Он был революционер—прежде всего; человек не только объясняющий, но и меняющий мир; но отличительная черта его от очень многих других революционеров в том, что он не думает менять мир, не объясняя, не понимая его; есть философия и философия: одна, против которой надлежит жестоко бороться, ибо она задерживает процесс изменения мира, другая—которой объяснение мира есть в одно и то же время стимул к изменению его, которая является поэтому головой того человечества, сердцем которого служит самый революционный класс нашего времени—пролетариат.

Маркс и Энгельс—материалисты, материализм—философия Энгельса и Маркса, и тут всякие недоговоренности чрезвычайно вредны и опасны.

Но какое же отношение между философией и религией? Почему нельзя тогда говорить о религии Маркса и Энгельса? Какая связь между философией и наукой? В частности между философией Маркса и Энгельса, т.-е. новейшим материализмом и наукой?

Разберемся.

II.

Есть марксисты, по мнению Минина, которые не понимают, что „всякая философия, даже материалистическая (XVIII в.) (sic!), заключает в себе на-ряду с элементами науки—элементы религии".

Это любопытная фраза, она показывает с очевидностью, что тов. Минин очень плохо знает материализм и опять путает чрезвычайно много разнообразных вещей; но мы сейчас займемся не доказательством этого положения (об этом после), а выяснением отношения между философией и религией, и в частности между материализмом и религией.

Что такое философия—мы знаем, знаем также со слов Ф. Энгельса, что такое материализм. Но что такое религия?

Не желая спорить по этому вопросу с кем бы то ни было, мы не хотели бы выдвинуть определение, способное вызвать спор. Мы

ограничимся наиболее общепризнанным среди марксистов определением. „Религия—это более или менее стройная система представлений, настроений и действий... Религиозные представления имеют анимистический характер и вызываются неумением человека дать себе отчет в явлениях природы, а религиозные настроения коренятся в чувствах и стремлениях людей, вырастающих на почве данных общественных отношений, и изменяются параллельно с изменением этих отношений. Религиозные действия, наконец, в совокупности называются культом".

Первый вывод, чрезвычайно важный для нас, вытекает из этого определения:—нет и не может быть религии без бога и затем непосредственно из этого вытекающий другой вывод—если есть бог (или боги), то в мире все имеет свое назначение, в мире господствует закон целесообразности.

Это и составляет специфические черты религиозного миропонимания: вера в духов, в богов, в нечто сверхъестественное, и целесообразное устроение мира. Религиозный взгляд на мир господствует на самых ранних, нам до сего известных, ступенях развития человека.

Задолго до возникновения авторитарной организации производства, у людей уже существовало совершенно несомненное религиозное миропонимание.

Вплоть до возникновения философии,—а в Европе вплоть до ионийских натур-философов, существующей формой миропонимания была религия и сплошь ею окрашенное мифологическое творчество.

Религия заменяла собою и науку и философию, при чем я тут под религией подразумеваю все—как религию, так и мифологию, ею порожденную, и магию, и религиозный культ.

Первая известная нам в нашей истории попытка разобраться помимо мифов в вопросе о последних основах вещей принадлежит милетскому гражданину Фалесу.

Все это—азбучные истины, их можно найти в любом учебнике, но мы это повторяем потому, что Минин этих чрезвычайно простых вещей не знает. Он считает философию „специфическим и очень определенным понятием буржуазного воззрения на мир"—не зная, что задолго до того, как появилась буржуазия, философия была и процветала пышно. Стоит только прочесть историю философии от Фалеса до Лукреция, т.-е. за период 600 с лишним лет (VII в. до I в. до Р. Х.), чтобы убедиться в этом. Или, по мнению Минина, „буржуазное воззрение на мир" появилось на свет ранее буржуазии на 1500 лет?

Тут мы видим в Минине ту же его ошибку, чрезвычайно претенциозно формулированную, но все-таки ошибку, которую он допустил в вопросе о религии, говоря, что „религия—оружие помещиков, рабовладельцев, крепостников" и т. д. [1]).

[1]) „Под знамен. маркс", № 5—6, стр. 122.

„Философия,—говорит Минин,—это полувера в полуличного бога",—говоря это, Минин тысячу первый раз обнаруживает все свое бездонное... незнакомство с историей философии и с самой ею. Ибо, если бы он знал ее, он знал бы также, что целый ряд философских систем не только „полувера в полуличного бога", но являются самыми подлинными построениями, предполагающими самое несомненное существование не полуличного, а самого подлинного бога. Можно совершенно без оговорок утверждать, что всякая идеалистическая философия (вплоть до махизма) есть не что иное, как учение, наперед допускающее существование бога, и что, наооборот, предположение об отсутствии бога способно свести к абсурду любую идеалистическую систему, как бы идеально стройна она ни была. Недаром Фейербах говорит: „Существо спекулятивной философии есть не что иное, как рационализированное, реализованное, осуществленное существо бога. Спекулятивная философия есть истинная, последовательная, разумная теология" [1].

Но на этом основании было бы опрометчиво объявить все философские системы наполовину или целиком религиозными.

Наоборот, существует совершенно несомненно установленный эмпирический факт: все последовательные материалисты были атеистами, начиная от Эпикура и Лукреция и кончая Фейербахом.

„Философия XVIII в.,—пишет Плеханов,—была лишь идеологическим выражением борьбы, начатой революционной буржуазией против духовенства, дворянства и абсолютной монархии". „Философы нового времени (XVIII в., тов. Минин! В.Р.) стремились во что бы то ни стало освободить мораль от всякого союза с тем, что они считали суеверием". Гольбах считал религию за наиболее закоренелый предрассудок и неустанно боролся с ней. „Французские материалисты оказались в небесных делах ярыми республиканцами".

„Задолго еще до изобретения доброго доктора Гильотина, они гильотинировали бога",—говорит Г. В. Плеханов [2].

Тов. Минин, говорят, недурный антирелигиозник, но я склонен думать, что он был бы значительно лучшим атеистом, если б был знаком с той сокрушительной критикой бога, которую развили материалисты XVIII в., т.-е. если бы хорошо знал генезис своих атеистических идей. Ему, современному атеисту, было бы чем любоваться в этой чрезвычайно захватывающей картине гильотинирования бога. Он бы в этой картине, при достаточно остром взгляде, подметил величественную картину грядущей великой революции, которая гильотинировала не одно суеверие.

И их борьба против бога не была случайным явлением—это было прямым следствием их мировоззрения—материализма.

[1]) „Под знамен. маркс.", № 9—10, стр. 35.

[2]) „Очерки по ист. мат.", стр. 13.

Минин напрасно чурается родства с **философами-материалистами** XVIII столетия—Маркс смотрел на дело иначе: „Не надо большого ума, чтобы понять необходимую связь между учениями французского материализма... с коммунизмом и социализмом".

Хорошо Марксу сказать „не надо большого ума", а каково иным его ученикам...

Вспомните, читатель, фразу Минина, приведенную в начале главы. И только поражаться можно, как это можно искать у французских материалистов „элементы религии"! Телеологию?—Но они были яростными противниками ее и горячими приверженцами закона причинности: „В природе могут быть только естественные причины и действия". „Всякая причина производит действие и не может быть действия без причин". „Нет нужды прибегать к идеальным силам, чтобы объяснить действия природы" и т. д., и т. д. Бог? Но материалисты первые, по образному выражению Плеханова, гильотинировали его. Вера в сверхъестественное? Но ведь они говорили про себя: „атеист, это—человек, который разрушает вредные для человечества химеры, для того, чтобы вернуть людей к природе, к опыту, к разуму; человек, **которому нет нужды прибегать к идеальным силам, чтобы объяснить действия природы**". „Желая на **свое несчастие** (обратите внимание, т. Минин! В. Р.) выйти за границы познания, человек попытался ринуться по ту сторону видимого мира", и еще: „Существа, о которых предполагают, что они выше природы или отличны от нее, суть призраки, о коих мы не можем составить себе реальных представлений" и т. д., и т. д. Таких цитат можно было бы привести сколько угодно. Французские материалисты повинны во многом, но в их мировозрении не было места для религии. Нет, т. Минин плохо знает своих врагов—философов.

Нельзя, таким образом, поставить вопрос метафизически, нужно и поставить и разрешить проблему диалектически; по вопросу об отношении философии к религии следует сказать, что один лагерь философии (а мы от Энгельса знаем, что философия делится на два лагеря), идеалистический, прямо ставит пред собой защиту, развитие и обоснование идеи бога сверхъестественной силы, создателя мира и т. д. в то время, как другой лагерь—материалистический—прямо отрицает религию, поскольку проблема „создан ли мир богом или он существует от века" решается им против бога, в пользу безначального существования материи и движения.

Но если неверно его утверждение, что материалисты XVIII в. в какой бы то ни было мере были заражены религиозным воззрением, то сугубо не верна его „социология религии", его попытка изобразить дело так, как будто религия—это оружие угнетения „помещиков, рабовладельцев, крепостников".

Мы уже выше говорили, что религия—значительно более раннего происхождения, чем образование сословий. Но и последующая история вся сплошь опровергает Минина.

На самом деле, по его системе выходит, что идеологией помещиков является религия, капиталистов—философия, а пролетариата—наука.

В моем первом ответе я уже отметил, что это в корне неверно и не диалектическая постановка вопроса, но тов. Минину я показался недостаточно авторитетным и он не только не согласился со мной, но даже и не подумал должным образом над моими аргументами.

Наученный горьким опытом, я теперь постараюсь заставить т. Минина думать уже более действительными средствами—при помощи Энгельса,—человека, несомненно авторитетного для него.

В „Людвиге Фейербахе" он совершенно справедливо рассматривает католичество средних веков как подлинную религию феодализма, с соответствующей феодальной иерархией. Растущая городская буржуазия могла вызвать бурное движение не иначе, как представив себе свои собственные интересы в религиозной одежде. Протестантская ересь эпохи Возрождения, засим Реформация были ни чем иным, как идеологическим отражением борьбы городской буржуазии с дворянско-феодальным средневековьем. Если еще до буржуазной революции Англии новый передовой класс облекал свои стремления и идеалы в религиозные формы, то уже с XVII в. „христианство уже не в состоянии было поставлять религиозную одежду для стремлений какого-нибудь прогрессивного класса" [1]). Уже Великая Французская революция протекала в форме „иррелигиозной, чисто политической".

„Христианство" (как и другие религии в развитом капиталистическом обществе. В. Р.) все более и более становилось исключительным достоянием господствующих классов, пользующихся им как средством управления, как уздой для низших классов. При этом каждый из господствующих классов эксплоатирует свою особую религию. Земледельцы—католический иезуитизм или протестантскую ортодоксию; либеральные и радикальные буржуа—рационализм. Вдобавок на деле оказывается совершенно безразличным—верят или не верят сами эти господа в свои религии" [2]).

Я полагаю, что тов. Минин наказан достаточно; теперь даже он не откажется принять, что то, что говорил я в прошлом своем ответе, было лишь популярным изложением соответствующего (вышеприведенного) места из „Л. Фейербаха".

Итак, „религия является прекрасным духовным оружием в руках всех эксплоататоров и может быть уничтожена лишь с уничтожением классов и эксплоатации человека человеком".

Но если вы признаете философию, а всякая философия содержит в себе элементы религии, то почему вы не признаете религии? Тот, кто признает существование философии марксизма, тому не миновать признать и религию марксизма.

---

[1]) „Л. Фейербах", стр. 51.

[2]) „Л. Фейерб.", стр. 51.

Таков ход рассуждений Минина. Мы уже видели, что утверждения Минина насчет „всякой философии"—неверное утверждение. Уже по одному этому отпадает все вышеприведенное возражение; но все же отчего нельзя говорить о пролетарской религии?

Решение этого вопроса равносильно решению другого вопроса: отчего материализм и религия взаимно исключают.

Религия, как мы уже знаем, есть более или менее стройная система представлений, возникших из стремления объяснить те явления, которые окружают человека. С самого раннего периода своего бытия человек стремится к более или менее стройному объяснению их. Чрезвычайная бедность его практики, очень несовершенная техника, отсюда очень неразвитые производительные силы—ни в какой мере не способствовали тому, чтобы у первобытного человека объяснения явлений природы были основаны на опыте. Поэтому суждением по аналогии первобытный человек объяснял все свое окружающее путем фантазии. Возникло представление о некоей силе, вызывающей явления и т. д. Словом, совершенно несомненно установлено наукой, что религия со всей совокупностью ее представлений и воззрений, со всей ее системой миропонимания зиждется на отсутствии знания, на малом опыте и недостаточном знакомстве с законами природы.

Понятно, что первая же попытка искать естественных, не фантастических, причин возникновения явлений мира должна была быть враждебна религии. Расширение области опыта есть тем самым сужение области религии. Плеханов совершенно справедливо говорит: „накопление знаний лишает почвы религиозные верования, но делает это только в той мере, в какой существующий порядок не мешает распространению знаний и пользованию ими для критики взглядов, унаследованных от старых времен" [1]).

Материализм—основанный на опыте, на науке—каждым шагом своего развития естественно вырывает почву из-под религии.

Материализм и религия—диаметрально противоположны. Ясно поэтому, что если пролетариат материалистичен по существу своему, то тем самым в такой же мере он и иррелигиозен, противорелигиозен, в его мировоззрении не может быть места религии, поскольку его мировоззрение есть отрицание фантастического.

Ясно по этому же самому, почему нельзя говорить о религии пролетариата.

Чтобы быть последовательным до конца, я опять приведу Энгельса в свидетели:

„Мы хотим устранить с нашего пути все то, что является нам под знаменем сверхчеловеческого и сверхъестественного... Поэтому мы раз-на-всегда объявляем войну религии и религиозным представлениям".

Именно поэтому. Пролетариат, устраняя с своего пути фантастическое, тем самым устраняет религию.

[1]) „От обор. к нап.", стр. 269.

Мировоззрение пролетариата научно в том смысле, что оно основано целиком на опыте, естественно оно должно быть, и является на самом деле, враждебным фантастике религиозного воззрения.

Но о науке и материализме следует говорить подробнее.

III.

Перейдем к этому вопросу, представляющему не малый интерес для нас.

Надлежит нам решить те вопросы, которые смущают девственное (в смысле незатронутости его философией) сознание т. Минина, а это не легкая задача, ибо, черноземная ли целина или еще какая иная причина, но вопросы, самые что ни на есть простые, так запутаны, что мы вынуждены будем и здесь придерживаться системы первоначального обучения.

„До Маркса-Энгельса науки не было, а были только элементы, отрасли, части, словом—сырой материал науки"... И не только до Маркса, но и теперь мы не имеем оную науку и продолжаем коснеть во мраке религиозного и философского невежества: „Науку начинает пролетариат и завершает коммунистическое общество".

Вот уже воистину „пролетарское чванство"!

Что такое наука? Наука—это есть обобщение знаний, добытых посредством и в результате опыта и дающих возможность известных предвидений. Нет и не может быть научности, науки там, где невозможно на основании приведенных в систему знаний, при помощи обобщений настоящего предвидеть некоторые явления будущего; ибо „настоящее—беременно будущим".

С этой точки зрения вышеприведенные слова Минина могут быть объяснены в лучшем случае чрезмерным озорством. На самом деле, разве до Маркса не существовало знаний, „приведенных в систему", и разве так редки были „предвидения будущих явлений на основании изучения настоящего"? Но Минина ничем не урезонить.

По его мнению, все, что до сих пор сделано по части завоевания тайн природы, по части изобретений и открытий, по части использования их на удовлетворение человеческих потребностей—все это не наука, все это лишь „материал".

Современная химия с ее блестящими открытиями, проникшая вплоть до сердца строения материи, изучающая непосредственно атомы, современная физика, астрономия, современная механика и наконец современная техника—все это, конечно, не наука и наплевать пролетариату на всю эту дребедень, „отравленную ядом религии и философии", все это в самом благоприятном случае послужит лишь сырым материалом.

„Наука же, как что-то единое и цельное, всеобъемлющее и самодовлеющее (не только по отношению к религии, но и к философии) пока что не проникла в наше сознание".

Ба, да как это могло случиться? „В твоих, брат, новизнах старина чья-то слышится". Поищите-ка, совсем нетрудно, хотя бы по тому же

Энгельсу, восстановить, что в 40-ых годах не одна шальная голова немецкого филистера искала чего-то „единого, цельного, всеобъемлющего, самодовлеющего“... Разница в том, что шальной немец называл это „что-то“ философией, а Минин—наукой.

Комментируя свою гениальную мысль на счет завершения науки в коммунистическом обществе, Минин пишет: „завершает—не в смысле количества материала познания, который неисчерпаем, а в смысле качества, т.-е. в смысле навыка, уменья и непреодолимой потребности подавляющего большинства (а потом и всего) человечества охватывать весь мир в целом, в каждой мельчайшей его части монистично, материалистично, диалектически-научно“.

Читатель несомненно уже заметил, что Минин бесхитростно, наивно на каждом шагу сечет себя, не помня о том. Если наукой он называет то, чтобы люди, все ли или часть, в каждую данную эпоху стояли на высоте знания своего времени—то это и теперь совершенно возможно, не в отношении столь великих масс (все человечество!), но в отношении круга лиц. Но разве на том основании, что не все человечество стоит на уровне современного знания, можно утверждать, что этих знаний, суммой которых является в конечном итоге наука, не существует. Монистически-диалектический материализм может быть смущает Минина? Но и его способность сегодня охватывать весь мир в целом, стоя на самых вершинах современного знания (скажем проще—современной науки), не может подлежать никакому сомнению.

Может быть, все, что говорит Минин о значении Маркса-Энгельса в деле создания подлинной науки, неверно?

Нет, не все. Есть очень большая доля правды, которую Минин не понял, извратил, исковеркал, а потому преподнес читателям в неузнаваемом виде.

В одном месте Энгельс говорит, что Маркс и он применили материализм к объяснению истории. Это великая заслуга. Этим они добились того, что в с е так называемые гуманитарные науки стали действительно науками.

И история, и экономика, и искусствоведение (эстетика и история искусства) и т.д.—все они стали подлинными науками лишь после того, как Маркс и Энгельс применили материализм к их объяснению. И в этом смысле слова Энгельса: „Всю историю надо н а ч а т ь изучать сызнова“—глубоко верные слова. Но никогда Энгельс и не думал этим уничтожить до него существовавшую науку. А она существовала и ее хорошо знали и изучали Маркс и Энгельс. Прочтите „Анти-Дюринг“, прочтите второе предисловие к нему (да и только ли это?)—и вы убедитесь, что Энгельс и Маркс стояли на высоте науки своего времени, знали эту науку и чрезвычайно высоко ставили ее.

Да и сам Минин хорошо знает, что говорит чушь. „Извлекая сельского работника из мусорной ямы религии, опустите его в чистый бассейн науки“ и т. д.—ясно, что этот „чистый бассейн“ у ж е е с т ь.

Но мы слишком долго остановились на Минине и его ошибках,

перейдем к интересующему нас вопросу об отношении философии к науке.

Мы уже знаем, что философия—это не есть „наука наук“, не есть некая система человеческих знаний, а общее мировоззрение, вытекающее из определенного отношения к последним основам бытия и познания. Отсюда совершенно несомненно, что с нашей точки зрения роль философии по отношении к науке, которая познает, открывает законы природы, достаточно подчиненная. Если нельзя требовать от философии, чтобы она была наукой наук, то можно и должно требовать от нее, чтобы она была на высоте науки своего времени. Отсюда, каждый философ должен быть научно образован и уметь итти в ногу с наукой.

Разсматривая с этой точки зрения, мы очень легко убедимся, что материалисты всех времен были несомненными научными вершинами своих эпох. Демокрит, Эпикур, английские материалисты французские материалисты XVIII в., Фейербах—эти имена материалистов и эпох расцвета материализма являются одновременно символами беззаветного увлечения наукой. Даже т. наз. вульгарный материализм Бюхнера, Фохта и Молешотта стояли куда ближе к науке, по сравнению хотя бы с господствовавшими в те времена эклектизмом и идеализмом эпигонов. Плеханов говорит: „у французских материалистов была та неоспоримая и незаменимая заслуга, что они мыслили последовательно с точки зрения современной им науки, а это все, что можно и должно требовать от мыслителей... противники их были отсталыми людьми уже по отношению к тогдашней науке“[1]). Это справедливо по отношению ко всем материалистам. „К естественным наукам и к опыту должен прибегнуть человек во всех своих изысканиях“—это основное стремление материализма.

В свою очередь идеалистические философские системы, поскольку они последовательны, должны притти к отрицанию науки, либо к ее ограничению. После Гегеля идеалистическая философия ничего не внесла в науку, и невероятно, чтобы она впредь внесла что-либо. Современные тенденции идеализма несомненно глубоко антинаучны. Разве для доказательства этого положения мне нужно привести факты? Но ведь вся современная идеалистическая философия за последние несколько десятилетий только и делает, что „опровергает“: науку, возможность научного познания мира, возможность существования научного миросозерцания вообще и т. д. Неокантианство, Бергсон и его школа, Гуссерль, Кайзерлинг, Шпенглер и др.—разве это не яркие антинаучные знамена? Я уже не говорю о наших отечественных „философах“, которые так прямо и ушли со всей своей „философией“ на гостеприимное лоно богословия: Карсавины, Бердяевы, Франки, Берги—это уже слишком многоговорящие в этом смысле имена.

---

1) „Мои взгл.“ стр. 5, изд. Гос. изд. 1922 г.

Наука зиждется на эксперименте, философия -на умозаключениях. Это и верно, и неверно. Верно относительно философии идеалистической, которая пытается путем умозаключений создать связи между явлениями и ищет цели там, где наука и ее эксперимент. опыт, на то не дают абсолютно никаких материалов. Неверно по отношению к философии материалистической, которая издавна питала большую вражду к „умозрению“ и большую тягу к естествознанию, к опытным наукам, к действительности.

На опыте наука строит известные обобщения. Эти обобщения дают возможность сделать известные предвидения—это отличительная черта науки от всяких метафизических (я тут употребляю единственно правильное, на мой взгляд, противопоставление науке—метафизику, как это делают не раз Энгельс и Плеханов) умозаключений. Если с этой стороны подойти к вопрооу, то опять-таки материалистическая философия никогда не была в противоречии с наукой. наоборот, она лишь помогала науке в ее трудном деле обобщений, и следовательно помогала ей сделать свои предвидения. Вспомните только, какую гигантскую творческую роль вплоть до наших дней сыграла и будет играть еще большую роль, благодаря новейшим опытам Рутерфорда и др., теория атомов; она претерпела много изменений, но она—дар материалистической философии науке, ибо не только ее создал материалист, но ее воссоздали и развивали долгов время одни лишь материалисты философы: Демокрит, Эпикур, Лукреций. Гассенди, французские материалисты, и лишь благодаря их настойчивой пропаганде химия и физика взяли эту теорию в свои лаборатории.

Минин несомненно неправ: и в этом вопросе нужно быть диалектиком; нельзя под слово философия подвести все и все выбросить „за борт“. В отношении к науке, как и в отношении к религии, два лагеря философов по-разному реагируют. И именно потому, что наука и религия сегодня два исключающих друг друга понятия, именно поэтому на этот раз отношения двух лагерей философии к науке переменились: по отношению к науке идеализм прямо враждебен сегодня ей и фактически борется с ней, в то время как материализм всегда шел с наукой рука об руку и сегодня является самым прочным фундаментом, самым верным факелом, освещающим путь науке ко все большему и большему завоеванию тайн природы.

IV.

Между тов. Мининым и т. Адоратским есть много общих черт и, прежде всего, обще им чрезвычайно „немарксистское“ понимание Маркса и Энгельса. Основное положение, выдвинутое тов. Адоратским. гласит: „Любая идеология вредна“. „Одно дело—наука, другое дело—„идеология“; то мышление, которое заражено идеологизмом, не может быть научным“. Как видит читатель из этих отрывков, т. Адоратский имеет и много своеобразного, что его сильно отличает от Минина. На самом деле. если последний противопоставляет филосо-

фию науке (мы уже видели, насколько это основательно), то первый противопоставляет науке—идеологию.

Разберемся и тут.

На чем основано это утверждение?

Читатель вероятно помнит, что Адоратский божится на каждой странице раза три именем Маркса-Энгельса; надежнее имен нельзя, разумеется, и разыскать, однако будем критически до конца.

А вопросы стоят любопытные.

Что такое идеология?

Как она относится к науке?

Какова точка зрения Маркса и Энгельса на эти вопросы?

В нашей литературе очень трудно разыскать достаточно точные и ясные определения. Г. В. Плеханов очень много говорит об идеологии, при чем под этим выражением он подразумевает „право, государственный строй, нравственность, да плюс к тому все создания мысли и воображения“ [1]), „религиозные верования, философские понятия“ [2]) „искусство, наука и др.“ [3]), „обряд, обычай“ [4]), „идеи, чувства и верования“ [5])—если бы мы пытались коротко в одном предложении определить идеологию так, чтобы она включила в себя все эти перечисленные области мыслей и чувств, норм и учреждений, то мы избрали бы то самое определение, которое выдвигает тов. Н. Бухарин: „Идеология (общественная) есть система мыслей, чувств или правил поведения (норм)“ [6])—сюда входит и искусство, и право, государство, философия, обычаи, нравственность и, наконец, наука.

Мы далеко не из числа восторженных поклонников книги тов. Н. Бухарина, однако его определение, его формула куда более приемлема, чем, скажем, определение, предложенное т. Адоратским: „идеология, это—своеобразная аберрация ума, отражающего действительность извращенно, в перевернутом виде“—это есть не что иное, как попытка возвести в принцип путем талмудистических изысканий и выискиваний словесных условностей, неровностей наших учителей.

На самом-то деле, вопрос значительно сложней, чем это кажется тов. Адоратскому.

Если „идеология есть система мыслей, чувств или норм“, то каково отношение этой „системы“ к действительности? Это очень интересный вопрос, тем более, что, как мы надеемся доказать в дальнейшем, т. Адоратский на этом пункте и доказал, как неверна его новая теория, чрезвычайно удобная в том лишь отношении, что очень хорошо характеризует способ мышления своего автора: „мышление неправильное, извращенное“...

---

1) „Кр. н. кр.“, стр. 317, 318.
2) Ibid., стр. 331.
3) „Кр. н. кр.“, стр. 318.
4) Ibid., стр. 332.
5) „Мон. взгл.“, стр. 165, изд. „Моск. Раб.“, 1922.
6) Н. Бухарин „Ист. мат.“, стр. 239.

Если мы примем за основу суждения одну из наиболее ясных схем отношений между базисом и надстройкой—схему Г. В. Плеханова, то, нам кажется, соответствующими дополнительными комментариями мы короче всего опишем общую связь между этими явлениями.

Я говорю о схеме в „Основных вопросах марксизма". Комментируя знаменитое положение Маркса о базисе и надстройке, Плеханов получает ту самую свою пятичленную формулу, которую мы не приводим просто потому, что предполагаем, что все наши читатели с ней уже знакомы[1]).

Она устанавливает с несомненностью два рода идеологий высшего порядка (философия, искусство, религия и т. д.), отражающие в себе свойства общественной психики, и менее „квалифицированные" (право, политические и государственные понятия, нравственность и т. д.), обусловленные экономическими отношениями данной эпохи. Историю идеологии, самую идеологию совершенно не понять тому, кто не умеет перейти от экономии данной страны к общественной психологии. „Чтобы понять историю научной мысли или историю искусств в данной стране" [2]), надо внимательно изучить общественную психологию в ней".

„Процесс возникновения идеологической надстройки совершается незаметным для людей образом. Они рассматривают эту надстройку не как временный продукт временных отношений, а как нечто общественное и обязательное по своей собственной сущности" [3]).

Всего более тенденций к таким устойчивым формам своего проявления в мыслях людей обнаруживают идеологии высшего порядка—религия, философия и т. д. Наибольшее количество идей переходит из поколения в поколение именно здесь. И наоборот, идеологии, более непосредственно связанные с экономическими отношениями, меняются или бывают насильственно заменены более или менее быстро вслед за изменениями экономических отношений. Сознание людей гораздо медленнее отражает действительность, чем она подвергается изменениям. Фактические отношения меняются и меняют положения людей быстрее, чем сами люди это осознают; естественно, поэтому, идеология обыкновенно запаздывает отражением фактических отношений, но она всегда идет вслед за этими отношениями.

„Новые отношения, возникшие благодаря изменениям в состоянии производительных сил и экономических отношений, иногда не влекут за собой уничтожения, сохраняют тот или иной осколок из идеологии отжившей формы и отношения на-ряду с возникшими новыми.

„В развитии человеческой мысли, точнее сказать в сочетании человеческих понятий и представлений есть свои особые законы" [1]), но это не значит, что они независимы от общих законов, которым подчинено общественное развитие. Наоборот, эти особые законы, по

---

1) „Осн. вопр.", стр. 96, изд. „Огня", 1917 г.

2) „Кр. н. кр.", стр. 318.

3) „Мон. взгл.", стр. 150—151.

которым „сочетаются идеи, чувства и верования“ „приводятся в действие внешними обстоятельствами, ничего общего не имеющими с этими законами“[2]).

„Люди делают не несколько отдельных одна от другой историй— историю права, историю морали, историю философии и т. д.—а одну только историю своих собственных общественных отношений, обусловливаемых состоянием производительных сил в каждое данное время. Так называемые идеологии представляют собою лишь многообразные отражения в умах людей этой единой и нераздельной истории“[3]). Сравните с этим, действительно диалектическим, марксистским взглядом на происхождение идеологии то, что излагает по этому вопросу Адоратский, и вы убедитесь, как убога та новая Америка, которую он открыл, и как она, эта новая Америка, похожа на аналогичную, открытую Шулятиковым.

По мнению тов. Адоратского, дело происходило следующим образом: развитие производительных сил привело к образованию частной собственности, последнее установило „отношения эксплоатации“, образовались классы, господствующие классы выделили из своей среды группы, которые получили возможность „заняться только мышлением“. Появившееся в результате разделения труда „отделение умственного труда от физического“ и „повлекло за собой особые извращения и неправильности в мышлении“. Это-то и развило и укрепило, так-называемое, „идеологическое мышление“. Мышление стало воображать (как это мышление может воображать—секрет изобретателя В. Р.), что его произведения имеют такую же реальность, как материальная действительность. Более того—оно вообразило (!?В. Р.), что мысли являются первопричиной всего, что „духовная субстанция является причиной возникновения материального мира“.

Судя по последнему предложению этого великолепного образца „художественной манеры изложения“ т. Адоратского, факт, подмеченный им—начало превращения более или менее правильного мышления в определенно идеологическое—относится к эпохе примерно Сократа—Платона, ибо первый философ—по совершенно справедливому мнению тов. А. Деборина, который ясно, сознательно, последовательно создал систему идеализма („духовная субстанция является причиной возникновения материального мира“)—был Платон. Затем, что чрезвычайно важно, учение идеалистов о мире, о „последних основаниях бытия и познания“—как сказал бы я в другой главе—явилось результатом извращения мышления тех немногочисленных групп, к которым и перешла специальность „мышления дел мастеров“.

Адоратский совершенно последователен и бесстрашен: Wer A sagt, muss B sagen,—кто сказал А, должен сказать Б,—он эту самую злосчастную букву Б—и произносит, когда говорит, что нелепости и ошибки, явившиеся результатом невежества первобытного челове-

---

[1]) „Мон. взгл.“, стр. 163.

[2]) „Мон. взгл.“, стр. 165.

[3]) „Кр. н. кр.“, стр. 336.

ка, узкого круга власти его над природой, не суть „идеологии". Он прямо так и говорит: „идеологическое сознание—порождение строя, основанного на эксплоатации. Оно и выработалось у эксплоататоров, получивших в свои руки монополию на разработку мышления. Мышление стало выдвигаться на первый план". Далее тов. Адоратский чрезвычайно „метко" характеризует „идеологию" извращения мысли, как глупости, которые, в лучшем случае, не мешали и т. д.".

На одну минуту оставим все эти „глупости" и вернемся к действительности. На самом ли деле идеология—такого позднего происхождения? Возьмем одну из самых, что ни на есть отвлеченных идеологий—религию. Когда она появилась? Задолго до того, как человечество перешло к „строю, основанному на эксплоатации". Сам Адоратский охотно причисляет к „идеологиям"—искусство; но разве трудно, по данным современной социологии, этнографии и истории первобытного искусства, установить, что понятие красоты и творчество красоты предшествовало „строю, основанному на эксплоатации"? Труд старше идеологии, что еще совершенно не означает, что эксплоатация и классовое разделение общества породили идеологию. Обычай и привычки, которые несомненно относятся к идеологии, вырабатываются у диких племен на чрезвычайно раннем этапе их хозяйственной деятельности и довлеют над ними очень упорно и очень долго. Ковалевский находит не одни следы эпохи матриархата в обычаях кавказских горцев. А ведь в эпоху матриархата „монополия на разработку мышления" не принадлежала эксплоататорам, ибо „разрабатывать" мышление как будто было немного рановато.

Но, отвечает наш несравненный „разрабатыватель мышления" нам, объем власти человека над природой меняется, человек в разное время по-разному воспринимает воздействие на него природы. „Низкий уровень не позволял еще тому, чтобы познание природы и ее законов было глубоким", люди ошибались, эти ошибки часто мешали им и служили причиной несчастий, но „необходимость борьбы с природой выставляла все ошибки и заблуждения ума и заставляла людей совершать правильные поступки. Таков был естественный ход развития познания".

Ясно. Ход развития познания прервался в тот момент, о котором он говорил в вышеприведенной цитате, и с того момента началось идеологическое мышление. Характерные черты этого рода мышления заключаются, как известно, в том, что оно, „оторвавшееся от действительности сознание, отражающее ее (действительность), неправильно, „в перевернутом виде" и имеет дело с мыслями как с самостоятельными сущностями". Попробуем с этой точки зрения подойти к некоторым идеологическим явлениям. Возьмем тот самый пример, который берет т. Адоратский:—бог. Идеологу кажется, что сия почтенная особа „самостоятельная сущность". Это факт, и это нужно объяснить. Не то важно, что идеолог думает, а то, почему он это так, а не иначе думает; в данном конкретном случае надлежит объяснить не то, что бог не есть самостоятельное существо, ибо в мо-

мент происхождения этого представления на то было достаточное количество совершенно объективных причин, в конечном счете обусловленных производственными отношениями, и, раз даны наши производственные отношения, по отношению к которым психология общества всегда целесообразна [1]), раз дано отношение нашей экономики к экономике той эпохи, так несомненно дано и наше представление о данном явлении и данной идеологии, если позволительно так выразиться. Вопрос, повторяю, не в этом, а в том, почему данный идеолог думает и мыслит бога „самостоятельной сущностью“? И если мы так поставим вопрос, так получим ответ от тов. Адоратского: потому, что у него мышление извращенное и т. д.

То же самое с государством. Идеолог утверждает, что оно „объединяет общество и т. д.“. Почему идеолог думает так? И во все ли эпохи все идеологи вкладывали одинаковое представление в это понятие? Нет.

Да и что значит: „идеология—мышление извращенное и т. д.“.

С точки зрения пролетариата, воззрение на мир буржуазии, само собою разумеется, извращенное, но ведь было время, когда вместо пролетариата и буржуазии было третье сословие, выступившее против аристократии и духовенства. Тогда, с точки зрения третьего сословия, точка зрения ее врагов была „извращением и т. д.“,—спрашивается, как, с нашей точки зрения, право ли было третье сословие в *лице своих буржуазных идеологов*? Было ли представление этих буржуазных идеологов самих о мире „извращением и т. д.“?

Крайне левые буржуазные идеологи кануна и времен революции считали религию наиболее ярким примером „извращения“ действительности; а мы? Мы согласны с ними. В свою очередь они выдвигали свою теорию атеизма и, несмотря *на то, что атеизм—идеология буржуазии*, мы его считаем *соответствующим* действительности и целиком и полностью принимаем. Совершенно несомненно, следовательно, что идеологи буржуазии по отношению к феодалам и духовенству были правы,—в свою очередь, их идеология сама была чрезвычайно целесообразна по отношению к *тем задачам*, которые выдвинул перед буржуазией нарождающийся капиталистический строй. Можно поставить вопрос: сознавали ли идеологи буржуазии связь своих рассуждений и идей, проповедуемых ими, с экономикой своего времени? Нет. Но это отнюдь не значит, что идеология их была извращением *действительности*; она была бы таковой, если бы *противоречила* задачам и интересам того класса, отражением чьих интересов она, данная идеология, является. Но этого не случалось еще в истории и не может случиться, ибо идеология непосредственно обусловливается общественной психологией, а она чрезвычайно аккуратно меняется вместе с изменением экономических отношений. Совершенно прав Плеханов, когда говорит: „Психология общества *всегда* соответствует его экономии,

1) Мои взгл.“

всегда определяется ею"[1]). Тем самым, следовательно, и идеология всегда соответствует, всегда определяется. „Так значит вы против Энгельса?"—пытается смутить меня, мой противник; об Энгельсе мы поговорим особо, а вот по этому-то самому поводу и по тому же вопросу Плеханов говорит вот что: Нужно смотреть на идеологию, „как на естественный продукт закономерного развития общественного сознания. Главная отличительная черта этого процесса заключается в том, что его участники, сознавая себя причиной последующих событий, крайне редко возвышаются до сознания себя следствием предыдущих. Иначе сказать, процесс развития общественного сознания сам есть в известном смысле бессознательный процесс"[2]).

Так понимает Энгельса один из лучших его учеников. Так, а не иначе следует понимать его.

Именно потому, что процесс возникновения идеологии есть процесс „в известном смысле" бессознательный и происходит за спиной носителей идеологии, именно поэтому содержание идеологии всегда будет соответствовать действительности, если даже идеолог извращенно представляет себе связь и зависимость между идеологией и действительностью.

По мнению т. Адоратского, Гегель подготовил условия для „отмены идеологии". Вот как он в другом месте живописует этот процесс „отмены": „Гегель довел философское мышление до такого состояния, что оставалось сделать лишь один шаг для превращения идеологического мышления в последовательно научное, теоретическое (?!). Этот шаг состоял в переходе на материалистическую точку зрения. Его сделал Фейербах, затем следом за ним Маркс и Энгельс"[3]). Несчастный Энгельс должно быть и в мыслях не допускал, что из его совершенно справедливых (мы далее увидим в каком смысле) мыслей кто-либо сделает столь противоречащие ему идеалистические выводы. Разве все построения т. Адоратского не коренятся на действительно идеалистическом допущении, саморазвития идеологии? Однако, бог с ним, с т. Адоратским, не будем придираться к его чрезвычайно неуклюжей тираде по адресу Гегеля, не будем также тревожить его за его упорно, на протяжении всей статьи, продолжающееся нежелание высказать хоть одно свеженькое замечание, кроме методической схематизации слов (а не идей, ибо идеи то Маркса и Энгельса он очень плохо передает,—не знаю, как понял) и фраз то Маркса, то Энгельса.

Я хочу напоследок остановиться на противопоставлении т. Адоратским идеологии—теории. Он говорит, что пролетариату нужно не „идеология", а „научное теоретическое познание" и т. д., и это два раза—значит не описка, а продуманное положение[4]). На самом-то деле такое

---

1) „Мон. взгл.".
2) „Предш. Маркса и Энгельса", изд. „Моск. Раб.", стр. 63 (1 изд.).
3) „Письма М. и Э." изд. „Моск. Раб.", стр. XXII.
4) См. также его Предисловие к „Письмам М. и Э.".

противопоставление, по-моему, очень яркий показатель того, что т. Адоратский очень плохо продумал свою мысль. Мысль, в которой некоторая и не малая доля правды есть, но—представлена она в статье в „идеологической форме“—т.-е. извращенно. Разве идеологии не теоретические познания? Как раз наоборот, он должен был бы стоять как раз против теоретического познания, если бы у него хватило последовательности. А ее у него большая нехватка. На самом деле. Он находит, что „неприкосновенная, выше всего стоящая идея демократии“—тоже идеология (с чем я совершенно согласен) и одновременно думает, что ясное понимание связи идей с материальными условиями жизни уже делает идеологию—не идеологией. Разве мало теперь лиц, превосходно понимающих связь идей демократии с интересами буржуазии в среде идеологов буржуазии и мелкой буржуазии, знающих источник происхождения этих идей и понятий не хуже т. Адоратского? И разве Муссолини плохой идеолог буржуазии от того, что он не хуже нашего знает происхождение и истинные корни фашизма?

Адоратский думает, что он это говорит в полном согласии с Энгельсом. Однако в том-то и вся соль, что он жестоко ошибается. Он толкует Энгельса в том смысле, что идеолог обязательно должен быть человеком неправильно мыслящим. На самом деле Энгельс таких мыслей ни разу не высказывал, и его следует понимать без всяких талмудистических толкований и разъяснений путем аналогии. Но об этом ниже.

Выше я говорил, что в утверждениях т. Адоратского есть некая доля правды. Она заключается в том, что, раз возникнув, идеология развивается в связи с совокупностью существовавших до того представлений, и очень часто борьба в обществе и стремительное развитие производительных сил и вызванные им бурные изменения производственных отношений отражаются в головах идеологов как борьба идей. Но, во-первых, эта правда—общеизвестна, а во-вторых, эту правду Адоратский исковеркал. Чтобы было ясно, как он изувечил эту правильную мысль, я процитирую то место Плеханова, где он на практике берет такой именно случай из истории: „Древне-египетское и отчасти римское право было подчинено религии: в новейшей истории право развивалось (повторяем и просим заметить это: с ф о р м а л ь н о й стороны) под сильным влиянием философии. Чтобы устранить влияние на право религии и заменить его своим собственным влиянием, философия должна была выдержать сильную борьбу. Эта борьба была лишь идеальным отражением общественной борьбы третьего сословия с духовенством, но она, тем не менее, в огромной степени затрудняла выработку истинных взглядов на происхождение правовых учреждений, так как, благодаря ей, они казались явным и несомненным продуктом борьбы отвлеченных понятий“ [1]).

Не кажется ли Вам, т. Адоратский, в подчеркнутом слове с „ф о р м а л ь н о й стороны“ ясно указано, чтò вы спутали? Вы спутали ф о р м а л ь н о е развитие с развитием существа идеологии, вы спутали

форму и содержание идеологии, которые не подчинены одним и тем же законам развития.

Энгельс же этого не только не путал, а, наоборот, именно об этом самом и говорит во всех тех отрывках, которые приводит т. Адоратский.

Он пишет Мерингу, оценивая брошюру последняго „Об ист. матер.", что в ней не достает того же, что недостаточно развито и в трудах Маркса и его—„мы переносили и должны были переносить центр тяжести на то, чтобы выводить политические, правовые и прочие идеологические представления и действия, на которые эти представления влияли, из экономических основных фактов. При этом мы из-за содержания не обращали должного внимания на формальную сторону"; в том же письме несколько ниже: „Это старая история: вначале всегда из-за содержания не обращают внимания на форму. Я сам это делал, как уже сказано, и ошибка бросилась мне в глаза после" [2]).

В чем заключается та форма, на которую в отличие от содержания Энгельс, а по его мнению и Маркс, не обращали должного внимания?

В числе формальных свойств идеологии является их „возникновение", их обратное влияние на вызвавшее их бытие, даже та форма, в которую выливается в головах у ее носителей отношение к вечно развивающемуся бытию, связь и преемственная передача известного запаса старой идеологии (по существу, по содержанию иной), новой и т. д.

Первое и основное формальное правило, которое выводит Энгельс, это то, что „всякая идеология, раз возникнув, развивается в связи со всей совокупностью существующих представлений и подвергает ее дальнейшей переработке". Это правило касается формальной стороны вопроса, ибо для Энгельса остается совершенно незыблемым основное положение диалектического материализма, гласящее: „бытие определяет сознание, а не наоборот". Именно поэтому данная идеология может развиваться „в связи со всей совокупностью" и т. д., потому что все представления и идеологии развиваются не сами собой, а под влиянием в конечном итоге развития производительных сил и производительных отношений. Раз возникнув, данная идеология сама влияет обратно на общественные отношения, вызвавшие ее; более того, различные понятия, представления, идеологии сами влияют друг на друга: религия на философию, нравственность на право и т. д.

Зависимость между идеологией и „взаимными отношениями людей в общественном процессе производства" этим именно и чрезвычайно затемняется. Однако эта формальная сторона заботливо должна быть отделена от содержания, от того фактического отношения, которое скрывается за этой формой.

---

[1]) „Кр. н. кр.", стр. 331.

[2]) „Письмо М. и Э.", стр. 308—310.

Отсюда совершенно понятен и другой вывод—формальное развитие идеологии неизбежно должно было представлять дело ее носителям и жрецам так, будто идеология развивается независимо, сама от себя, как Энгельс говорит, они считают, что „она имеет дело с мыслями, как с независимыми сущностями, которые самостоятельно развиваются из самих себя и подчиняются своим собственным законам“.

Если бы Энгельс прочел писания т. Адоратского, он бы понял как много вносит путаницы его употребление идеологии в двух смыслах: как синоним Марксовой надстройки и как идеология в том смысле, как ее понимали в 40-ых годах и до того.

Легкое филологическое изучение докажет, я полагаю, т. Адоратскому, что Маркс и Энгельс, ругаясь словом „идеолог“[1]), употребляли его не как надстройка (идеологическая надстройка—как мы теперь говорим), в то время как Энгельс в нескольких местах двусмысленным употреблением этого слова, то как ругань, то как надстройка (а временами и то и другое вместе), лишь ввел добрых людей в соблазн. Но почему же Плеханов, Ленин и др. не поддались этому соблазну, а он „соблазнился“ этими чрезвычайно непрезентабельными теоретическими окрошками?—спросит резонно читатель.

Не знаю, не знаю... Должно быть, обмелели мы...[2])

V.

Тов. Минину очень хочется уединить меня. Он не без резона считает, что доказать, что я против Маркса, Энгельса, Плеханова и Ленина—значит доказать, что я не прав, ибо нельзя быть последовательным материалистом и противоречить по одному из существеннейших вопросов всем своим учителям.

Но в своих расчетах он жестоко ошибся. Нас больше, чем он это представляет.

Что касается до Карла Маркса и Фридриха Энгельса, то по моему в первой главе всего яснее стало, что я с ними, и ему очень трудно будет доказать, что они сами против своего мировоззрения.

---

[1]) „Предисл. к Письмам М. и Э.“, стр. XXI.

[2]) Усиленно упражняется в „борьбе с идеологией“ и В. Рожицын; но мы ему не будем возражать; по сравнению с тем, что мы уже рассмотрели выше, разбирая статью тов. Адоратского, в писаниях Рожицына нет ничего новаго; все же, что принадлежит лично ему—все это до нельзя претенциозно, плоско и носит на себе все следы профессорской ограниченности. Что словоохотливый профессор пишет без конца—это не странно, но вот что странно, что его печатают и вероятно есть люди, которые его читают!

Да, несомненно, обмелели мы, да еще как!!

Г. В. Плеханов—но я положительно не пойму, зачем это он взялся за столь неблагодарную задачу —доказать, что Плеханов так же плохо знает Маркса и Энгельса, так же не в состоянии справиться с их твореньями и ученьем, как и он, тов. Минин. Это не только неблагодарная, это просто совершенно не выполнимая задача, ибо Плеханов прекрасно знал и Маркса и Энгельса и прекрасно владел методом их.

Плеханов—не в пример Минину—думает, что человек, „беззаботный насчет философии", лишен всякой теоретической возможности правильно понимать диалектический материализм [1]); но, быть может, Плеханов подобно Минину считает, что изучать философию надо, но что пролетариат своей философии не имеет? В том-то и все дело, что нет. Он упрекает И. Дицгена в том, что тот не упоминает о философских взглядах Маркса и Энгельса [2]). Он даже требует, чтобы тот выяснил себе ясно, „какое место занимает теория Маркса в истории философии". Но все это не то, все это косвенные доказательства того, что Плеханов не одобряет Минина, а вот и прямые указания.

В № 12 „Дневника Соц.-Дем." помещена его заметка „Об изучении философии", которая является ответом на предложение одного товарища заняться составлением популярного введения в философию для рабочих. Из этой заметки мы выписываем не только то, что имеет непосредственное отношение к нашей теме, ибо эту интересную заметку читателю трудно достать, а ознакомиться с ней необходимо. Так вот, говоря о равнодушии читателя-социалиста и издателей к философским трудам Маркса и Энгельса, он пишет: „Я был убежден, что „Л. Фейербах", выпущенный в Петербурге в довольно ограниченном количестве экземпляров, разойдется в самое короткое время. Оказалось, что его спрашивали очень мало. И я могу это объяснить себе только тем, что даже читатели-социалисты искали чего-нибудь „поновее", чем философия диалектического материализма (курсив мой. В. Р.). Поэтому, когда товарищи оплакивают отсутствие на русском языке руководящих сочинений по философии, я неизменно спрашиваю их:—А читали ли вы Энгельсова „Л. Фейербаха"?—И чаще всего мне отвечают:—Нет, не читал.—И такой ответ нередко дают даже люди, хорошо знакомые с „философскими" сочинениями какого-нибудь Богданова" [3])... Тов. Минину совсем ничего не стоит заметить, что Плеханов до того „опустился", что рассматривает „Л. Фейербаха" Ф. Энгельса, как философское сочинение!

„Нам, социалистам, нужно не приспособлять общественное сознание к буржуазному общественному бытию, а подготовлять умы рабочих для борьбы с этим бытием... Стыдно сказать, а грех утаить", мы сами очень много делаем для крайнего затруднения себе выработки философских понятий. Как изучают философию наши то-

---

[1]) „От об. к нап.", стр. 261.
[2]) „От об. к нап.", стр. 169.
[3]) „Дн. Соц.-Дем.", № 12, стр. 28.

варищи? Они читают,—скажу, пожалуй, из вежливости: „штудируют“,—модных теперь философских писателей. Но эти, модные теперь, философские писатели насквозь пропитаны идеализмом. Вполне естественно, что и „штудирующие“ их товарищи наши заражаются предрассудками идеализма. И те самые социалисты, которые недурно знают Махов, Авенариусов, Виндельбандов и др., не имеют ни малейшего понятия о **философии Маркса, Энгельса и Фейербаха** (какой ужас! В. Р.). В конце концов, дело, естественно, доходит до попыток подведения нового „философского фундамента“ под теоретическое здание марксизма“ [1]).

Ясно как день, по мнению Плеханова, путь, указуемый Мининым, ведет прямехонько к оппортунизму и ревизионизму. Он эту свою заметку заканчивает очень хорошим, и в наши дни чрезвычайно своевременным, советом: „Мы должны приступить к изучению философии совсем не с того конца... Энгельс, Маркс, Фейербах и Гегель должны вести нас в святилище философской истины“ [2]).

Мы обеими руками подписываемся под заметкой Плеханова. Что скажет только Минин,—вот вопрос? Каково ему теперь, когда он не может не убедиться в том, что между Плехановым и нами нет никакого разногласия? Однако, чтобы совершенно убедить тов. Минина в этом, приведу еще одну цитату. Унтерман утверждает, что Маркс и Энгельс навсегда покончили с классической немецкой философией и с буржуазным французским материализмом. (Трудно сказать, не учился ли Унтерман „искусству диалектики“ у тов. Адоратского?—уж очень схоже мыслят!) Хорошо,— соглашается Плеханов, но **как** они сделали это? Они сделали это, воспользовавшись приобретениями и той и другого, и немецкой философии и материализма. Немецкая философия, державшаяся диалектического метода, была насквозь пропитана идеализмом, „буржуазный“ материализм почти совсем игнорировал диалектику. Маркс и Энгельс **навсегда отказались от идеализма, сделав материализм диалектическим. Но сделать материализм диалектическим** еще не значит от него отказаться (слышите, товарищ Минин? В. Р.), точно также, как поставить диалектику на ноги, т.-е. сделать ее материалистической, совсем еще не значит покончить с нею (внимание, тов. Адоратский,—Плеханов возражает Вам! В. Р.). Разумеется, диалектический материализм Маркса и Энгельса в очень многом отличается, например, от французского материализма XVIII-го столетия. Но это отличие—простой и неизбежный **результат** исторического развития материализма“.

Таков, тов. Минин, Г. В. Плеханов, подлинный материалист и диалектик. Он превосходно знает Энгельса и Маркса, прошел через огонь и воду Гегелевой философии, в совершенстве изучил Фейерба-

[1]) „Дн. Соц.-Дем.“, № 12, стр. 29.

[2]) „Дн. Соц.-Дем.“, № 12, стр. 29.

ха.—Ему ли одобрять попытки возведения в принцип непонимание Маркса и Энгельса, попытки схематизации их учения?

Я забыл указать еще на две поучительнейших страницы Плеханова и, хотя читатель вероятно недоволен моими бесконечными цитатами, я все-таки не могу не указывать на них, хотя бы просто ссылкой на страницы соответствующих трудов.

Откройте-ка 193 страницу „Монистического взгляда" [1],—вы там найдете прелюбопытную страницу (прямо написанную для вас!), которая кончается словами: „Действие (законосообразная деятельность людей в общественном производительном процессе) объясняет материалисту-диалектику историческое развитие разума общественного человека. К действию же сводится вся его практическая философия! Диалектический материализм есть философия действия".—Как это не похоже на то, что вы говорите! Возьмите книгу Деборина, откройте первую же страницу—вы к вашему неудовольствию должны будете согласиться, что мое определение философии—это не принадлежит мне!—это определение Плеханова.

Зато он убежден, что Плеханов его поддержит в другом его предприятии—в деле открытого похода против французского материализма. Жестоко ошибается т. Минин. Я был бы большим профаном и очень большим невеждой, если бы не знал того, сравнительно общеизвестного, обстоятельства, что французские материалисты не были социалистами и стояли за частную собственость, были метафизиками в своих отношениях к общественным вопросам; но все-таки, несмотря на это, они остаются несомненными революционерами. Доказать это—значит вновь написать целую главу.

Я попрошу только его открыть 23 страницу „От обор. к нап." и прочесть там о французских материалистах. Он там прочтет любопытные вещи, и в том числе: „Материалисты составляли левое крыло идеологической армии третьего сословия („насквозь пропитанного революционым духом"). И когда это сословие в свою очердь разделилась „на ся", когда из него вышла буржуазия, с одной стороны, и пролетариат, с другой, тогда идеологи пролетариата (о, ужас, тов. Адоратский! В. Р.) стали опираться на их учение именно потому, что оно было крайним революционным философским учением своего времени". По моему это так ясно, что право даже неловко дальше цитировать. Он сам вероятно не поленится прочесть три письма Плеханова к Богданову.

А уж раз взяв в руки огромный том „От обороны к нападению", советую не оставлять его, не прочитав также и статью „И. Дицген", на стр. 165; в этой статье он узнает, как Плеханов неодобрительно отзывается о тех, кто „пренебрежительно относится" к материалистам XVIII столетия.

Плеханов—плохая опора Минину, он напрасно на него ссылается,

---

[1]) Изд. „Моск. Раб.", М. 1923 г.

В. И. Ленин—но ведь Минин даже не пытается отвергнуть то, что Ленин совершенно сознательно употребляет выражение философия марксизма как синоним диалектического материализма. Он утверждает, что вся книга В. И. Ленина опровержение философии. Почему? Потому, что вся она посвящена исследованию вопроса о „последних основаниях бытия и познания“ с точки зрения материализма? Эта книга образец самого, что ни на есть, философского труда и по глубине, и по трактуемой теме. Ленин прямо с места в карьер в предисловии начинает констатированием похода „против философии марксизма“, а в предисловии ко *второму* изданию (12—IX—1920 г.) он прямо пишет: „Я надеюсь, что оно будет не бесполезно, независимо от полемики с русскими „махистами“, как пособие для ознакомления с *философией марксизма, диалектическим материализмом*, а равно и философскими выводами из новейших открытий естествознания“.—Мы тоже надеемся, вместе с В. И. Лениным, что Минин—исключительное явление среди наших марксистов и что мы свою старую крепкую материалистическую *философию* не променяем на чечевичную похлебку самого беспардонного невежества и эклектизма, выдаваемого за науку.

Ему недостаточным казалось свидетельство наших российских учеников Маркса; он, очевидно, почувствовав шаткость своей позиции, обращается к свидетельству К. Каутского. Что же, я не возражаю. Но нужно искать других цитат у него, ибо то, что Минин приводит теперь, говорит отнюдь не против меня. Ведь Каутский как раз и говорит о натур-философии и против нее, а не философии. Я бы мог привести много отрывков против него, но и без того мой ответ затянулся.

Ну, а насчет А. М. Деборина. Он прямо соглашается на то, что у нас с ним расхождений нет.

Итак, товарищ Минин, нас при подсчете более тщательном оказалось больше, чем вы думали.

Вы смеялись надо мной, дразнили меня... „Нас пятеро—мол“.

Да, нас много, что и говорить. Я защищаю точку зрения, которую разделяли Маркс, Энгельс и их ученики Плеханов, Ленин, Каутский, Меринг, Деборин и т. д. и т. д.

А вы? А сколько же вас? Двое! Вы да тов. Адоратский!

VI.

А теперь несколько слов pro domo mea, только несколько слов.

Я исполнил волю тов. Минина и подробно ответил ему на его чрезвычайно ребяческие, иногда задорные, иногда же просто ребяческие без всякого задору, нападения. Но я до сего не говорил о той главе его статьи, которая посвящена мне лично.

В сущности я бы и не заговорил о ней, если бы не одно обстоятельство—бестолковые ссылки на Фихте и Гегеля. Он заставляет старика Гегеля сцепиться со мною по вопросу, по которому тот же старик Гегель вероятно задал бы ему пару-другую горячих по положенным частям

тела. На самом деле, что он говорил? Вот что: „Помещики рабовладельцы, феодалы, крепостники пользовались оружием религии. Буржуазия воевала при помощи философии и т. д. Я ему заметил, что не верно, что религия—идеология одних лишь помещиков, ибо она является орудием борьбы против угнетенных в руках у в с е х угнетателей. Цитаты же, которые приводит Минин из Гегеля и Фихте, ничего общего с нашим спором не имеют. Замечание Гегеля, меткое для своей области, тяжеловесное изречение Фихте пусть оправдает популярность его лекции, но откуда он вычитал, что Фихте и Гегель считали философию за создание буржуазии—вероятно, сам не сможет указать. Гегель был „н е м н о г о“ образованнее Минина и знал хорошо историю философии, поэтому т а к и х вещей наговорить он, конечно, не мог,—это выдумал Минин и некстати совсем выдумал;—или говорите о высоких материях, или выдумывайте сказки.

На мой счет Минин щедро обсчитывается: „он просчитался на 50%! еще на половину!“—Нет уж, пожалуйста, обсчитываетесь вы сами, а я крепко скуп по части обсчитывания. „Марксизм, это—целое миросозерцание. Выражаясь кратко, это современный м а т е р и а л и з м...“—так определяет марксизм Г. В. Плеханов. На этом основании я в ответе Минину выразил следующую мысль: „Марксово мировоззрение предполагает как составную часть материализм, при чем материализм диалектический“. Минин не захотел понять слова „часть“ иначе, как ее понимает счетовод страхового от огня общества, сорок лет сидевший над какою-либо книгою процентов. А ведь еще и иначе можно понять эту цитату,—нужно только напрячь внимание: можно было еще одну строчку дочитать и вышло бы, что марксизм—диалектический материализм в себе содержит, предполагает уже существующим в себе и всего ф и л о с о ф с к о г о материализма. Это так просто! Если еще не понял, так разрешите и далее объяснить, что оно одновременно означает, что диалектический материализм, марксизм,—это и есть современный материализм, ф и л о с о ф с к и й м а т е р и а л и з м наших дней.

Т. Канатчиков сумеет ответить Минину сам, я ему мешать не буду.

Заканчивая свое разъяснение, я не могу не остановиться на одном маленьком примечаньице Минина. В конце своей статьи он цитирует слова Плеханова о Сен-Симоновских трех фазисах; нас интересует не самая цитата,—она, как и все цитаты, приводимые им, ни к селу, ни к городу,—а вот какое место: „значит ли это, что оно не могло бы избежать метафизики (по нашему ф и л о с о ф и и. С. М.) даже в этом случае“ и т. д.

Я прошу обратить внимание на то, что мною подчеркнуто в скобке: „метафизика—по нашему философия“.

Все хорошо, что хорошо кончается. Минин попусту сражался с нами, а имел в виду, оказывается, сражаться с метафизикой!

Неужели нам вновь придется начать с азов, с объяснения разницы между современным материализмом и метафизикой?

Как это ни скучно, но, если понадобится, и это сделаем; основное правило педагогики—будь терпелив.

И мы готовы:

О „государственной пропаганде“ материализма.

Нужно ли пролетарскому, государству вести широкую организованную пропаганду материализма?

По моему вряд ли найдется хоть один революционер, который открыто выскажется против абсолютной необходимости и крайней нужды в подобной пропаганде.

Но, с другой стороны, вы не найдете десяток—другой революционеров, которые не только ясно сознавали бы необходимость, но и практически пытались и умели вести эту пропаганду в широком массовом масштабе.

Иначе, чем объяснить такое совершенно необъяснимое явление, что самые лучшие и самые массовые проводники и пути пропаганды не используются для материализма?

Возьмите один частный, но наиболее яркий пример—календари.

Уж казалось бы на что лучшее средство пропаганды: проникает в наиглубочайшие толщи народных масс; рабочие и крестьяне, полуграмотные, никаких иных книг не читающие, очень охотно читают их, лист за листом, изо дня в день. А вот возьмите вы календари на 1923 год, и попробуйте разыскать там хотя бы одно упоминание о материализме. Не найдете. (Я не говорю, конечно, о том нелепом определении слова „материализм“ в „Советском календаре для всех“, которое в лучшем случае свидетельствует о бездонном невежестве составителя словаря). Ни в одном календаре даже не упомянута одна чрезвычайно знаменательная дата—двухсотлетие рождения одного из величайших материалистов XVIII в.—Гольбаха. Благодарнее случая нельзя было и выдумать—ан нет, не до того было составителям календарей.

Перед нами не только календари Госиздата, мы имеем перед собой и другие: „Taschenkalender der K.P.D.“ V.J.V.A. где имеется масса интересных сведений по профдвижению, партийному движению, женскому движению; „Календарь Коммуниста на 1923 г.“, изд. „Московск. Рабочего“, в общем составленного разнообразно, где имеется все, что угодно, из области советского, партийного, профессионального, но где не нашлось уголка для материалистической пропаганды. Между прочим, Московской календарь уделяет много места борьбе с религиозными предрассудками, а ведь какая была благодарная тема: „Гольбах—атеист“, и как уместны были бы отрывки из атеистических писаний этого великого просветителя! Свежей современностью веет из страниц атеистических памфлетов французских просветителей. Московские атеисты забыли, что не прочно угнездится атеизм там, где материализм не сгрунтовал твердый фундамент.

Мы хотим нашей заметкой подчеркнуть лишь, что, не умеют ли или не хотят—но там, где нужно было бы развернуть широкую государственную пропаганду материализма, пока что ничего не делается. Дело государственной пропаганды материализма—одна из не сделанных работ нашей революции.

Буржуазия лучше разбивала идеологию феодализма, чем мы—буржуазную.

Материалист.

О всемирном конгрессе историков.

В Брюсселе 9 апреля 1923 года созывается всемирный конгресс историков.

Раз всемирный, то и Россия (1/6 часть мира!) должна быть представлена на этом конгрессе—это поняли организаторы конгресса и прислали приглашение Российской Академии Наук. Так в общем и полагается—нельзя же и научный конгресс созвать через НКИД; предполагается, что Академия Наук данной страны более или менее точно отражает научные интересы ее и существующие в ней направления научной (исторической в данном случае) мысли.

Каково сейчас господствующее направление исторической мысли в Советской России?—марксистское, материалистическое. Резоннее всего было бы, если бы Россия была представлена на этом конгрессе марксистами: они были бы на этом конгрессе белыми воронами—нужды нет, зато конгресс увидел бы подлинную сегодняшнюю Россию.

Но ведь это все мыслимо лишь при условии, что Академия Наук отражает действительное положение дел в стране, а разве наша Академия его отражает? В буржуазных странах Академия Наук—самая строгая хранительница буржуазной идеологии, а Академия пролетарской России до сих пор (шестой год!) в своем составе не имеет марксистского, сколько-нибудь заметного, меньшинства (да и полно, есть ли там хоть один марксист?). „Наша" Академия Наук—это островок старой России, уцелевший в бушующем революционном море, поэтому, естественно, не ей отражать современные научные запросы пролетарской России, не ей представлять марксистское „сегодня" русской исторической науки на всемирном конгрессе.

Делегаты, которых она избрала—В. В. Бартольд и Е. В. Тарле—напоминают лишь научное „вчера" России, как и подобает Академии старой России.

Мы должны иметь своих делегатов марксистов, материалистов, которые одни и могут сказать то новое, которое всего больше ждут от России.

А Академия Наук должна быть реформирована: она должна стать Академией Наук пролетарской России; она должна отражать научные запросы и течения сегодняшнего дня, а не жить воспоминаниями о давно прошедших временах; она должна быть построена на могучих молодых плечах, а не по принципу „седой бороды и глубокой морщины", как в благословенном отечестве Фирдуси.

Историк.

БИБЛИОГРАФИЯ.

К. Форлендер. Общедоступная история философии. Перевод с немецкого Полины Виноградской. Предисловие Е. Преображенского. „Московский Рабочий“, 1922, стр. 310.

Нужно быть очень большого мнения о Форлендере, чтобы в марксистском органе ему уделять несколько страниц. Его „Volkstümliche Geschichte der Philosophie“, выпущенная издательством Дитца в мае 1921 года, во всех отношениях, не исключая литературного, и со всех точек зрения, не исключая идеалистической, довольно бесцветна. Неокантианство, под углом которого написана эта история философии, настолько захирело и стерлось в своем индивидуальном содержании, настолько устарело (даже для самых горячих апологетов идеализма), что браться за мало-мальски серьезную критику его, значит ломиться в открытую дверь.

Но книга Форлендера переведена на русский язык, снабжена предисловием ортодоксального марксиста и издана рабочим издательством „Московский Рабочий“. С этим фактом нельзя не считаться, и в более или менее подробном рассмотрении книга, разумеется, нуждается, так же как и предисловие к ней.

С крушением всех идеалистических представлений в области философии, исторически закрепляемых идеологами буржуазного общества, рушится и идеалистическое представление об истории философии. Само понятие „истории философии“ требует обоснования в духе диалектического материализма. Ибо каждая эпоха имеет свою историю философии, и сами задачи и понятие истории философии должны быть рассматриваемы, как предмет философии данной эпохи. История философии, как это прекрасно отмечено Гегелем, не есть ни „прибавляющееся или уменьшающееся“ „устойчивое пребывание одного и того же постоянного простейшего содержания“, ни „спокойное чередование нанизывания новых и новых мнений“, не имеющих между собой никакой внутренней необходимой связи [1]).

Ничего случайного не может быть в истории философии, никакого простого чередования мнений, но только „развитие“, „проникнутый последовательностью необходимый в себе процесс, когда „каждая философия не только необходимо была, но и есть еще, ни одна следовательно не исчезает, но положительно все они содержатся в истории, как моменты одного целого“ [2]), и всякая философия именно потому, что она есть отражение отдельной ступени развития, принадлежит своему времени [3]). Но так как история философии есть тоже предмет философии, то и всякий философ имеет свою историю философии; так и всякая история философии принадлежит своему времени. Поэтому мы говорим не только о философии буржуазии, но и о буржуазной истории философии. В таком случае она сводится к препарированию историко-философских „фактов“ и „проблем“ с точки зрения нужного буржуазии, как обще-

[1]) Werke, XIII, c. 22.
[2]) Ib., XIII, 50.
[3]) Ib., 59.

ственному классу, для идеологического укрепления политических и экономических преимуществ, философского „мировоззрения". „История философии" сводится к фабрикации готовых „систем", к фальсификации исторической истины, к свободному построению таких исторических перспектив, которые необходимы для обоснования данной „философской системы".

Подобное фантастическое творчество буржуазных историков философии должно быть раз-на-всегда отброшено.

Книжка Форлендера, представляющая собою краткое изложение его двухтомной „истории философии", разделяет все особенности всякой идеалистической истории философии. Она абсолютно чужда всякому духу развития историзма, по крайней мере реально выявленному на конкретных исторических примерах. Истории в настоящем смысле этого слова у него нет. Никакие связи между проблемами различных эпох у него даже и не нащупаны. Переходы от философа к философу совершенно не обоснованы критически, и только литературными общими местами заполняются между ними пустые места. Поэтому при сравнивании философов Форлендеру приходится только указывать в скобках: „см. следующую главу" (стр. 153), „см. Гегеля" (стр. 154), „см. Платона" (стр. 239) и т. д. и т. д. Ни метода, строго выраженного на конкретном историческом материале, ни индивидуального, своего собственного понимания исторического хода развития философских учений у Форлендера нет никакого, кроме засохшего, заимствованного тоже у эпигонов, не им созданного, давно пережеванного неокантианства. Отсутствием метода объясняется неравномерное распределение всего материала, когда каждая эпоха излагается под углом тенденциозно-идеалистического истолкования „наиболее крупного" философа этой эпохи, при чем в разряд „больших" попадают исключительно идеалисты и непременно предшественники Канта. Что касается истории социалистической философской мысли, то я не нахожу ничего лучшего как процитировать следующие строки из нашего журнала (заметка т. Материалиста, в № 9—10, стр. 223): „историю социалистической мысли он действительно „прослеживает" в том же самом смысле, в каком Евангелье Матфея „прослеживает" родословие Иисуса: „Авраам родил Исаака, Исаак родил Иакова, Иаков родил Иуду" и т. д. Впрочем, от общего впечатления обратимся к конкретному разбору книги.

Форлендер на протяжении всей книги пытается обосновать взгляд, что истинная философия должна опираться на науку. „Философия, если она строится на научном базисе, имеет своей предпосылкой работу отдельных наук" (стр. 6). Философия есть как бы обобщающая наука, поднимающаяся выше уровня обычного, узко-специального экспериментального исследования. „Все науки,—говорит далее Форлендер,—поскольку они не хотят остаться простой суммой и систематизацией голых фактов, стремятся дойти до понимания последних основ, до исходных положений, наметить свои границы, установить свои методы, проследить систематическую связь одних наук с другими и выявить их общую цель. И поскольку отдельные науки это делают, они занимаются философией". Можно подумать, что „История философии" Форлендера, вполне научное сочинение, и философия, излагаемая Форлендером, вполне научная философия. На самом деле здесь о той научности, о которой обычно говорят в связи с естествознанием и математикой, не может быть и речи. Методологическое направление всей современной философии, ее интерес к проблемам научной методологии, ее установившееся умоуклонение, как требование „ориентировать философию на факте науки", „обосновать науку"—все эти тенденции в сущности представляют собою не что иное, как одно из выражений необходимости завоевания буржуазией

науки, той самой науки, которая при появлении буржуазии на исторической арене сама прокладывала ей путь, разбивая церковную и политическую иерархию феодализма, а в дни ее политического и экономического заката сама же сокрушает ее идеологическое могущество. Интерес к проблемам „методологии“, „научного знания“, „научного образования понятий“ и т. д. и объясняется тем, что прекрасно осознана буржуазией необходимость завоевания науки и подчинения последней ее социально-политическим интересам в лице ее „систематической философии“. Методологические тенденции современной философии составляют обратную сторону ее антиматериализма, ее похода против „научности“, против „научных схем“ и „научной сухости“: буржуазное мировоззрение против предуказывающей ей ее историческую гибель науки выступает или открыто, в положительной форме, выставляя свою „преодолевающую научные схемы“ чистейшую метафизику, или скрыто, путем произвольного истолкования основных научно-методологических проблем и понятий в угодном ей идеалистическом смысле; она или открыто отвергает, или приемлет для того, чтобы подчинить ее своим интересам, фальсифицируя лежащие в ее основе частные проблемы, и в первую очередь проблему метода, подобно тому, как и на заре новой науки, когда она начинала играть роль крупнейшего фактора общественного развития, вместе с материализмом она должна была выдвинуть в первую очередь проблему научного метода (у Бекона, напр., новое учение о знании есть, строго говоря, учение о новом методе). Фактически завоевание современной науки буржуазией сводится к истолкованию основных научных проблем и понятий, как проблем „гносеологии“, „теории познания“, ибо „теории знания“, как по видимости науке нейтральной, не имеющей ни строго определенного метода, ни строго отграниченной области исследования, легче всего сфальсифицировать те или другие, связанные с научной методологией, проблемы В лице неокантианства и выдвигается эта тяжелая артиллерия пресловутой „гносеологии“, которая приемлет в свое благодатное лоно прежде всего все науки и, „как обобщающее учение о принципах наук“ (Форлендер, стр. 7), становится канонизированною ею „философией“. Но здесь буржуазия становится на сторону своего противника, чтобы тем сильнее закрепить свои позиции, и когда неокантианство выдвигает требование „ориентировать философию на факте науки“, то заранее уже предпосылается готовое, угодное ей понимание „науки“. Достаточно даже неуглубленного просмотра всей неокантианской литературы, чтобы убедиться в этом. „Всякая подлинная наука,— говорит Форлендер,—идеалистична“ (стр. 25). „Учение Платона является отправным пунктом идеализма, а вместе с тем, и всякого научного мышления“ (стр. 39). Отсюда ясно, что история философии, которая исходит из определения философии, как обобщающей науки о принципах наук, в результате становится ни чем иным, как историей идеалистической философии. Но искажается не только материалистическое существо научного познания, но и сами историко-философские „факты“. Вся история философии истолковывается с точки зрения идеалистически понятой „науки“ и научных проблем „образования понятий“, „общезначимости понятий“, „методологии“ и т. д. Этим и достигается то, что враждебную, трезвую логику науки буржуазная философия и приемлет и подчиняет себе, при ее помощи укрепляя свои философские позиции. И ни чем иным, как укреплением своих идеологических позиций, нельзя назвать то, как истолковывает Форлендер целый ряд философских учений греческой, средневековой и новой философии. Это касается, прежде всего, конечно, материалистов. Двусмысленная недоговоренность или сознательный подлог—к этому и сводится тот способ „обработки философских понятий“, который в идеалистической философии принято приветствовать, как признак высокого „критицизма“, и который применяетФорлендер, излагая „историю философии“. Здесь уместно привести несколько примеров:

1) О Гераклите мы узнаем, что он выдвинул принцип „более духовного.,

более абстрактного начала, правда, еще не вполне свободного от материи" (стр. 20). Но Форлендер не считает нужным выяснить, в каком именно смысле это „начало" „не вполне свободно от материи". Этот вопрос так и остается не поставленным. Между тем, если обратиться к самому Гераклиту, то окажется, что Форлендер не то, что не точен, или двусмыслен, но не верен. Учение о становлении всего существующего, если и связывается с „богом", то бог (θεός) равнозначен или периодичности, ритму становления (Diels I, A 8 s. 58, 30, см. еще Aristot. de mundo. 5. 396^b 7 Diels I, B 63, 10), или необходимости противоположностей („бог есть день—ночь, зима—лето, война—мир" и т. д...) (Diels I, B. 67, S. 71, 15); или еще определеннее A I, 3 (S. 59, 15); что касается мышления, то оно должно следовать природе, указывать на нее, ей соответствовать (Diels B. 112, S. 77, 20).

2) Об элеатском философе Ксенофане Форлендер пишет следующее: „Его божество, по существу, идентично с миром, который представляет из себя воплощение строгого единства". Но спрашивается, что это значит, что „божество идентично с миром"? Не меняется ли от этого сущность „божества"? Нельзя ли сделать соответствующий вывод о материалистическом характере всей элеатской философии? Такого вывода Форлендер не делает,— напротив: „мировоззрение Ксенофана может быть названо пантеизмом" (стр. 22). Можно и тут сослаться на текст, отражающий, наоборот, критическое и даже отрицательное отношение Ксенофана к вере в богов: Diels I, B. 34 S. 51, 22; B. 12 S. 48, 18; B. 14, 15, S. 49, 2—9. В связи с элеатской философией Форлендер упоминает о Зеноне, который, по его мнению, „пошел так далеко, что на остроумных примерах вместе с существованием множественности отрицал также и возможность движения". Но говорить только об „остроумных примерах" Зенона, да и то вскользь и иронически— значит ничего не сказать, ибо, как известно, новейшая математика, связанная с именами Вейерштрасса и Г. Кантора исходит из той системы понятий, которая впервые встречается у Зенона (см. B. Russel: Principles, 1903, I, 347 ff.).

3) Если в предыдущих случаях материалистическая философия истолковывается, или, вернее, идеалистически обрабатывается, то не трудно привести не малое число и таких примеров, когда материалисты, наиболее ярко отражающие поступательный ход развития отдельных наук, в самой методологии их черпающие свое оправдание, „истолковываются" сквозь призму идеалистического понимания науки. Так поступает Форлендер с Демокритом, Спинозой, Гоббсом, Гассенди и др.

О Демокрите Форлендер пишет: „Материя, из которой состоят его атомы, есть только вспомогательное понятие, лишь „гипотеза" для объяснения внешней природы и мира явлений". „Он, насколько мы знаем, впервые в естествознании мыслил бытие без материи". Можно решительно утверждать, что никогда под материей не разумелось у Демокрита нечто вроде „вспомогательного понятия": природа у него нечто самодовлеющее, покоющееся в себе" (αὐτάρκης) Diels B. 176, S. 417, 16; B. 168, S. 416, 9, или еще Diog. L. IX, 44—45.

Далее мы узнаем, что „философия элеатов, Демокрита и Сократа составляла лишь предварительную ступень" для учения Платона об идеях, а „учение Платона об идеях является отправным пунктом идеализма, а вместе с тем и всякого научного мышления", другими словами, материалист Демокрит и идеалист Платон одинаково призваны „обосновать" „чистую науку", „научную методологию", т.-е. „природа" Демокрита и „идея" Платона вполне тожественные, с принципиальной стороны, понятия! Форлендер так и говорит: „идея также есть „гипотеза" или „основной принцип", в собственном смысле этого слова, безусловная последняя „предпосылка". Но нужно ли доказывать, что атомизм Демокрита не может иметь ничего общего с метафизическими „сущностями", „созерцаниями", „видами" (εἶδος), „идеями" Платона?

4) „Гоббс стоит на почве механического естествознания и даже стремится распространить его принципы и на отдельного человека и на государство,—говорит Форлендер о Гоббсе,—он рассматривает их, как часовой механизм... задача философа состоит в том, чтобы эту „машину“ разложить на ее отдельные, составные части, или выражаясь просто: разлагать мысленно данное нам в ощущении. Ибо чистая наука в области математики, физики и политики возможна лишь, как наука об идеальных вещах (Gedankendingen). Таким образом,—заключает Форлендер,—отъявленный материалист оказывается научным идеалистом“ (стр. 142). Здесь не трудно заметить ту же самую операцию, какую произвел Форлендер над Демокритом: молчаливо предпосылается идеалистическое понимание науки („чистая наука“—„свободное создание“ человеческого духа, построение „гипотез“, „чистых понятий“, „постулатов“ и т. д.) и сквозь призму этого понимания проводится материалистическая философия Гоббса. И дело, конечно, не в том, что и всякое понятие есть абстракция, и потому всякий человек, употребляющий абстрактные понятия, должен быть идеалистом [1]), так как это вовсе не оспаривается неокантианцем Форлендером. И нельзя последнего спрашивать: „Почему же такая несправедливость к Карлу Марксу? Ведь его теорию стоимости также нельзя ни нюхать, ни ощупывать пальцами, как стол, ведь это тоже научная абстракция, хотя и опирающаяся на миллионы конкретных фактов?“—Форлендер, если бы ставил этот вопрос, ответил бы именно так—„теория стоимости Маркса, так же как и всякая теория, есть теория идеальная, и научный социализм может быть обоснован на почве научного идеализма“. Отсюда ясно, что ошибка Форлендера заключается в признании самостоятельного значения вообще за идеальным, когда „гипотетичность“ и „конструктивизм“ понятий объявляются единственной и принципиальной сущностью науки.

Я не привожу дальнейших примеров, показывающих ту литературную ловкость, с которой неопытному, только начинающему знакомство с философией, читателю Форлендер вместо точных историко-философских фактов подставляет лишь историко-философские подлоги. Достаточно приведенных примеров, чтобы уяснить характер этих подлогов, как искажающих историческую истину в пользу идеалистического учения о науке методологических вывертов.

Но идеалистическое понимание науки—ее методологических и логических проблем,—или, что то же самое, неокантианство, имеет своим следствием не только искажение отдельных философских учений, но и тенденциозно неправильное представление об историческом контексте данного философского учения, об исторической важности тех или других учений, их связи, их исторического влияния на развитие философской мысли. Здесь мы подходим к другому ряду недочетов книги Форлендера, также вытекающих из его неокантианства. Этот ряд недочетов касается того, как Форлендер связывает различные эпохи истории философии и различные философские учения. Если верить ему, то оказывается, что разные эпохи истории философии должны быть освещены с точки зрения того или другого признаваемого „историческим“ философа, при чем этот последний оказывается—всегда и непременно—недоразвившимся учеником Канта. Греческая философия для Форлендера есть не что иное, как подготовление Платона, как высшего „идеального“ пункта развития. „Философия элеатов, Демокрита и Сократа составляли лишь предварительную ступень“ для учения Платона об идеях,—говорит Форлендер. А идея, видите ли, есть „гипотеза“, „безусловная последняя предпосылка“, „основной принцип“ мышления. Отсюда проблема Платона, как проблема „обоснования науки“, другими словами, неокантианство Платона. Вся новая философия, по Форлендеру, существует для того, чтобы

---

[1]) Как полагает П. Виноградская и Е. Преображенский в примечаниях к книге, стр. 303.

подготовить Канта, как высший пункт своего развития. Он и излагает в высшей степени на-спех, мельком-мельком касаясь отдельных философов, уделяя им по 2—3 страницы, из которых половина заполнена пустяковой болтовней на биографические темы, и только одному Канту он уделяет около 30 страниц. Вся последующая философия для него уже не существует или имеет значение, поскольку можно привести в связь с неокантианством; Канта здесь Форлендер называет тем „критическим философом, которого последующая философия, к своему несчастью, игнорировала и почти забыла" (стр. 264). Неокантианству же „последующая философия" обязана своим новым подъемом и развитием; оно возникло из того, что „истинные ученые мыслители", не находя никакого удовлетворения в узкоспециальном исследовании", искали выхода из этого положения на пути примирения духа современного естествознания со старым идеалистическим направлением мысли"; неокантианству, как и следовало ожидать, посвящена отдельная глава, при чем изложение ведется с той тенденцией, чтобы привести к кантианскому обоснованию социализма. Мнимый „научный характер" кантианства, опирающегося на математику и естествознание в их идеалистическом истолковании, совершенно ясен после наших замечаний о методологизме неокантианства. К сказанному можно добавить еще следующие слова Форлендера для характеристики его аргументации: „большинство из последователей этой школы по своим этическим воззрениям должны были бы близко стоять к социализму" (стр. 273). Нужно, впрочем, признать, что переводчица, П. Виноградская, и автор предисловия, Е. Преображенский, в этой части книги были более внимательны, чем в любой другой, и в результате в примечаниях мы имеем несколько правильных и необходимых замечаний по поводу изложения у Форлендера „философии новейшего социализма". К сожалению, ускользнуло от внимания заключительное замечание, достойное шейдемановца Форлендера: „подчеркивание необходимости теоретико-познавательного и этического обоснования социализма отнюдь не связано с социалистическим реформизмом или ревизионизмом". Форлендер слишком прекрасно знает, с чем связано „подчеркивание необходимости теоретико-познавательного и этического обоснования социализма", чтобы сейчас же не опровергнуть его связь „с социалистическим реформизмом или ревизионизмом".

Наши замечания о последнем ряде недочетов можно резюмировать так же, как это сделано относительно Канта в примечаниях переводчика: „Читатель должен помнить, что если он читал о Канте только то, что есть в настоящей книге Форлендера, он о Канте знает очень мало". Но если то же самое можно сказать об изложении любого другого философа, то невольно спрашиваешь: к чему было издавать эту книгу?

На этот вопрос и пытается ответить тов. Е. Преображенский в предисловии к книге. Однако рассуждения его нужно решительно признать в корне ошибочными.

Т. Преображенский считает, что лучшим введением в философию является история философии. „История философии, как бы пристрастно она ни была написана в духе идеализма,—говорит он,—не может скрыть основных течений философской мысли, прежде всего материализма. Даже самое беглое и поверхностное изложение взглядов важнейших философских авторов раскрывает перед читателем широкую перспективу, проясняет весь горизонт и дает в конце концов возможность каждому найти тот пункт, который будет для него входною дверью в философию". Одного, мол, заинтересуют взгляды Гераклита, другого—Платона, третьего—детерминизм Спинозы, четвертого—теория познания Канта и т. д., „интерес будет пробужден, пункт смычки с философией установлен".

Что дело обстоит далеко не так, в этом не трудно убедиться. Тов. Преображенский имеет в виду „тех читателей, которые впервые начинают знакомиться с философией, и первая книга, которую они возьмут в руки,

будет рассматриваемая история философии". Но таких читателей не заинтересовать, но только отпугнуть может такая история философии, которая на протяжении около 300 страниц излагает всю историю философии, уделяя каждому философу в среднем по полторы страницы, и не только не применяя диалектического метода, но и без попытки дать историю философии, как одно связное целое. История философии Форлендера внутренне не объединена одной большой проблемой, не сконцентрирована вокруг одного, выраженного в методе исследования, мировоззрения. Поэтому она может только ошеломить материалом, оттолкнуть, а не заинтересовать. Но допустим все-таки, что пункт смычки с философией будет установлен, интерес пробужден; но ведь сам т. Преображенский полагает, что одного могут заинтересовать „идеи" Платона, другого—„становление" Гераклита, третьего—теория познания Канта и т. д. Но тогда спрашивается: целесообразно ли, да и достижимо ли вообще предварительным изучением, при помощи Форлендера, взглядов Гераклита, или „идеи" Платона, или теории познания Канта, или еще там чего-либо, прийти к правильно и серьезно продуманной философии диалектического материализма?

„Читателю приходится взять наименьшее зло, „Историю философии" Форлендера,—говорит т. Преображенский,—настороситься против его идеализма и „критики" материализма... и взять от него то, что нам нужно (сведения по истории философии), и отбросить все то, что нам не нужно, т. е. прежде всего его собственную философию". Было бы, однако, большою, если хотите, теоретическою наивностью думать, что существуют какие-то „сведения по истории философии" и рядом с ними „мировоззрение" пишущего эту историю философии. В действительности никаких историко-философских „фактов" или „сведений", вообще никакого „фактического материала", не окрашенного мировоззрением излагающего их философа, не существует. О каком „фактическом материале", в самом деле, можно говорить у Форлендера? „Сведения", сообщаемые им по „истории философии", неразрывно связаны с его неокантианством, отбросить его собственную философию и значит отбросить историко-философские факты, ибо в них только и выражается его собственное мировоззрение. Все вышесказанное нагляднейшим образом подтверждает эту мысль, и распространяться на сей счет нет никакой надобности.

Но т. Преображенский приводит в пользу своего взгляда и другие доводы. „Во-первых, это самая популярная история философия; во-вторых, автор пытается в ряде случаев связывать возникновение тех или иных теорий с социальными условиями своего времени. В-третьих, он довольно внимательно прослеживает историю социалистической мысли, чего нельзя найти ни в одной профессорской истории философии" (см. „Под знаменем марксизма" № 9—10, с. 21). Однако, во-первых, популярность не заключается в сжатости изложения, и, если в сравнении с другими существующими профессорскими „историями философий", книга Форлендера выглядит по видимости популярнее, то эта популярность изложения, строго говоря, сводится к умолчанию о важнейших философских проблемах, понятиях, исторических сопоставлениях и т. д.

Во-вторых, если Форлендер и „связывает возникновение тех или иных теорий с социальными условиями своего времени", то это происходит вовсе не в силу определенного исследовательского метода, потому что ни кто иной, как сам Форлендер относится отрицательно к такому объяснению философских учений. „История философского мышления не то же, что история культуры, религии или нравственности,—говорит он.—Из-за недостатка места мы должны так же строго держаться исключительно в границах философии, как бы ни было заманчиво остановиться на политических, хозяйственных и биографических моментах". В-третьих, никакой истории социалистической мысли у Форлендера нет,—это лишь краткий обзор имен и библиографи-

ческих данных; к тому же идеалистическая история философии, как это должно быть ясно всякому вдумчивому читателю, не может дать правильного марксистского освещения истории социалистической мысли. Достаточно заметить, что все изложение Форлендера имеет целью привести читателя к „обоснованию социализма с точки зрения теоретико-познавательного и этического критицизма".

Такова книга Форлендера. Что касается перевода ее, то он сделан вполне удачно. Примечания же переводчика оставляют желать много лучшего. От его внимания и ускользнули все те пункты, которые выше были отмечены нами, как недостатки рассматриваемой книги. Впрочем, дать исчерпывающие критические примечания к Форлендеру значит, строго говоря, дать параллельную историю философии. Но тогда спрашивается, не правильнее ли издавать отдельно эту „параллельную" историю философии?

Гр. Баммель.

Гельвеций. „Истинный смысл Системы Природы". Перевод И. Луппол, редакция и вступительная статья А. М. Деборина. Изд. „Новая Москва". Москва 1922 г. Стр. 164.

Материализм очень не в фаворе у современного буржуа—это никому не кажется диковинкой, причин тому очень много и ясны они всем.

Но то, что пролетариат до сих пор не в должной мере сосредоточивал свое внимание на нем—это способно удивить хоть кого!

Буржуазия делает вид, будто материализма и не существовало. Она старательнейшим образом предает забвению былые грехи своей материалистической юности—задача рабочего класса в своей борьбе против буржуазии, использовать опыт ее борьбы с феодализмом, вытянуть из-под пыли забвения те сокрушительные орудия, которыми она беспощадно крошила феодализм—они весьма пригодятся сегодня.

Одновременное появление в двух переводах в Харькове и Москве „Истинного смысла Системы Природы"—показывает, что мы уже приступаем к этому.

„Система Природы" Гольбаха, изложением и популяризацией которой является реферируемая брошюра, может быть, как совершенно справедливо говорит т. А. Деборин, „названа французской „библией революционной буржуазии" восемнадцатого столетия" [1]). Она была тем последним ударом, который доканал умирающего врага. Для современного пролетариата эта „громоносная машина бунта и разрушения" не будет евангелием, но уже по этой рассматриваемой брошюрке читатель без труда заметит, что она еще сохранила свою критическую мощь и раздробит не одну голову, начиненную предрассудками, что вся ее критика суеверия и невежества сохранила свежесть и злободневность, поскольку стараниями буржуазии еще до наших дней эти сведения продолжают туманить головы тысячам рабочих и крестьян, работниц и крестьянок.

Исторические воззрения французских материалистов XVIII в. для нас представляют лишь исторический интерес, блестящую критику этим взглядам дал Плеханов („Очерки по истории материализма"); но мы были бы чрезвычайно близоруки, если бы за их историческими взглядами (в общем изжитыми и превзойденными нами) проглядели их материалистическую теорию познания.

Все в природе совершается по законам необходимости. „Всякая причина производит действие, и не может быть действия без причины". Эти причины могут быть лишь естественные. Если мы эти причины не замечаем,

---

[1]) „Ист. см.", стр. 16.

то это отнюдь не означает, „что действующая причина является сверхъестественной“. „Легковерие есть результат отсутствия опыта“.

А опыт и изучение вселенной „представляет нам только материю и движение“. „Природа действует посредством простых законов“ и не мудрствованием излишним, а тщательным и внимательным изучением природы и ее законов мы достигаем истинного понимания вещей.

Сам человек есть не что иное, как произведение природы, „он существует в природе; он подчинен ее законам; он не может освободиться от нее, он не может выйти из нее даже в мыслях“, „человек—чисто физическое существо“, его душа это то же тело, „рассмотренное по отношению к некоторым из его функций“. Недаром выше автор брошюры писал, что „вселенная представляет нам только материю и движение“.

Что такое материя? Материя это то, что действует на наши чувства, ее извечное свойство—движение: „нет ничего кроме движения, устанавливающего отношения между нашими органами, и существ, находящихся внутри или вне нас“—движение является извечным, как безначальна материя. Нет ни начала, ни конца материи. „Откуда произошла материя? Она всегда существовала. Откуда произошло движение материи? Она должна была двигаться вечно“. Посредством движения меняется форма материи, происходит, изменяется, возрастает, разрушается все существующее. Движение создает беспрерывный круговорот молекул материи: создаются светила, а со временем все элементы возвращаются в „общую массу, из которой они были заимствованы“.

Материя не возникает и не исчезает, она лишь в вечном движении организовывается и распадается. Человек познает эту материю, вещь, вне его лежащую, через посредство ощущений. Что такое ощущение?—„Это—свойственный некоторым органам одушевленных тел род возбуждения, которое происходит от присутствия материального объекта“.—Материальные тела, действуя на наши чувства, вызывают в нас ощущения, иного пути для познания нет, и быть не может.

Человек—физическое существо, но почему же другие физические тела не умеют ощущать, и только человек обладает не только способностью ощущать, но и умом? И восприятия, и представления, и мысли являются результатом особой организации материи: „Материя приобретает действие, разумность, жизнь, когда она организована известным образом“.

Мы не будем далее излагать эту брошюру, она положительно необходима каждому, кто приступает к изучению материализма. Ее критика религии—чрезвычайно пригодится нашим молодым анти-религиозникам.

Ее боевое „Не верую в то, что лежит вне моего опыта. Для объяснений действий природы мне не нужны идеальные силы“— ее задор доставит много удовольствия нашим молодым товарищам, ищущим знания.

Каждая совпартшкола должна широко использовать эту классическую брошюру для пропаганды материализма и атеизма, разумеется комментируя ее и снабжая соответствующим материалом из данных современной науки.

В издании „Новой Москвы“ это сделано в прекрасной популярной статье тов. А. Деборина—она как нельзя лучше дополняет этот пробел; в том виде, в каком последнее издание выпущено, она—превосходное популярное руководство.

Не можем не отметить интересную мысль воспроизвести концовки и заставки с первого амстердамского издания 1770 г:, это придает московскому изданию особую красоту. **В. Румий.**

Гельвеций. Бог—природа—человек. (Le vrai sens du système de la Nature). Перевод Н. Шер-Семковской с предисловием С. Семковского. Главполитпросвет УССР. Харьков 1922. 99 стр.

Французский материализм XVIII столетия, как философское направление, никогда не пользовался ни симпатиями, ни даже особым вниманием у

присяжных университетских философов. В больших и малых курсах и учебниках о нем упоминали как-то вскользь, мимоходом, отказывая деятелям этого направления в священном звании „философов“ и называя их пренебрежительно „журналистами“, „философствующими“, „неистовыми отрицателями“, „людьми парадоксов“ и т. д., и т. п. В истории философии члена французской академии Э. Фагэ можно прочесть буквально следующее: „Почти смешно упоминать Гельвеция и Гольбаха, этих, если так можно выразиться, подручных Дидро, которые являются не больше, как остряками, считающими себя философами, между тем как они не всегда оказываются на высоте даже в качестве остряков“—и только. Так легко хочет разделаться буржуазный ученый с крупными мыслителями и образованнейшими людьми своего века.

Оно и понятно. Французский материализм был, прежде всего, революционной философией, как, может быть, ни покажется странным для сотен подобных Фагэ сочетание этих двух слов. Бунт против бога, разрыв с средневековым, церковным миропониманием, установление новых начал права, морали, политики, воспитания, основанных на природе человека, наконец, усвоение и широкое применение для философских выводов высших достижений современной науки и требование просвещения,—вот чем был, в двух словах, французский материализм XVIII века. Революционная буржуазия, в борьбе с феодализмом в социальной жизни и с абсолютизмом—в политической, создала, в лице его, идеологическое обоснование своей грядущей революции. Но то, что было необходимо для нее полтораста лет назад, в наши дни стало для нее же вовсе нежелательным; отсюда указанное выше отношение к материализму вообще.

Обогащенный достижениями науки за последние десятилетия, диалектический материализм становится философией нового революционного класса, пролетариата. Но, идя вперед, следует оглядываться на пройденный путь, изучать прошлое. Отсюда понятен тот интерес, какой замечается в наши дни по отношению к философии просветителей-материалистов XVIII века. Следует приветствовать перевод на русский язык их классических работ.

Высшее завершение и систематическое изложение, это миросозерцание получило в двухтомном труде „Système de la Nature“ 1770 г., принадлежащем перу Гольбаха, но в котором принимали участие Дидро, Нэжон и др. В 1774 году появилось в печати краткое изложение этой работы „Истинный смысл Системы Природы“, составленное, видимо, для популяризации идей материализма. Сжатые, лаконические положения „Истинного смысла“ дали право немецкому переводчику метко назвать эту работу „29 тезисами материализма“. И, очевидно, придется признать, что заглавие, какое дали ей в Харькове „Бог—природа—человек“, является наименее удачным.

Долгое время, автором этих тезисов считали К. А. Гельвеция, автора „De l'esprit“ и „De l'homme“. В настоящее время это мнение оставлено, и нам кажется, что напрасно редактор харьковского перевода продолжает придерживаться его. Во всяком случае, аргументация его („поразительная ясность и блеск изложения“)—не убедительна. Имя Гельвеция на издании 1774 года, равно как включение работы в собрание сочинений Гельвеция 1777 года, отнюдь не доказывают его авторства. Ведь внес же издатель собрания сочинений 1777 г. в четвертый том даже самое „Систему природы“. Далее, Гельвеций, как это видно из его капитальных трудов, почти вовсе не интересуется теми проблемами, какие составляют ядро „Системы природы“, наконец, и язык, и слог его главных работ, самая манера письма, смеем уверить, отличается от манеры автора тезисов. Но, конечно, не в этом споре—суть дела.

Гораздо интереснее, как передана работа для русских читателей. Переводчик, очевидно, больше всего старался, чтобы книга была понятна широким массам читателей. Этим объясняется прибавление к книге нескольких примечаний, конечно, далеко не достаточных для исчерпания задачи и

взятых случайно; этим оправдываются и слова в скобках, долженствующие объяснять мало понятные слова перевода, напр., реальный—действительный, активность—самодеятельность и т. п. Нужно ли это? И не приходится ли признать, что читатель, способный понять самое содержание книги, уже знает, что комбинации означает сочетания?

На кого рассчитан перевод? На партийного середняка, студента, рабфаковца, рабочего,—эти читатели не нуждаются в двойном переводе. А, между тем, от такой популяризации пострадал сжатый язык автора.

Конечно, перевод научно-популярной книжки—вещь трудная; переводчик—меж двух опасностей: с одной стороны, необходимо точно передать мысль автора его же словами, а с другой, не сделать фразу тяжеловесной, сочетать ее с законами своего языка. Харьковский переводчик предпочел дать литературный перевод за счет, подчас, прямого смысла автора, т.-е., не переводя, а толкуя последнего. Так искажают смысл второго абзаца гл. XX вставленные слова—„на это возражают, что". Иногда ошибка при выборе слова также искажает смысл. Вместо простого положения: „у атеиста же нет предлога усердствовать, чтобы скрыть свою месть или свой гнев", получилась фраза: „атеист ведь не обладает плащем рвения для сокрытия мести и всяческих ужасов" (гл. XXVIII). Неправильно переданы слова: expiations—бичи, détrompé—обманутый, crédulité—вера и т. п. Наконец, классической ошибкой является превращение дикаря (sauvage) в мудреца (savant), совершенно искажающее все рассуждение автора о дикаре, к которому принесли часы и который, тем не менее, после исследования их и сравнения с другими предметами, приходит к убеждению, что они могут быть сделаны только человеком. Очевидно, что мудрецу (особенно, в понимании XVIII в.) вовсе незачем открывать часы, исследовать их для того, чтобы убедиться, что они не созданы богом.

Хромает перевод и по части чисто философских терминов: idées и notions постоянно путаются переводчиком, то—первое переводится как понятия, то—второе как—представления.

И. Л.

Проф. И. Боричевский. Введение в философию науки (наука и метафизика). Петерб., Госуд. Издат. 1922 г. Стр. 115.

Настоящая книжка представляет собою попытку, правда, не новую по замыслу, но тем не менее интересную, дать критику важнейших современных идеалистических систем германской философии, так называемой „марбургской" школы неокантианцев и эмпириокритицизма,—с точки зрения материалистической теории познания. Наиболее свежий материал представляет собою критика „марбургской" школы, так как эмпириокритицизм достаточно подробно разобран и в статьях Плеханова, и особенно в известной книге Ленина. Тем не менее, повторяем, книжка проф. Боричевского читается с большим интересом, будит мысль и несомненно принесет пользу нашей марксистской молодежи.

Есть в ней, конечно, и ряд спорных вопросов, могущих вызвать недоразумения. Из них мы остановимся на важнейшем—на вопросе о математике.

Автор так говорит о ней, как будто это наука, совершенно независимая от опыта. „Оставаясь в своей собственной области,—говорит И. Боричевский на стр. 105,—исследуя и созидая неисчерпаемый мир многообразий чистой мысли, математика не касается никаких вопросов „бытия".

Здесь есть лазейка в сторону Канта, который тоже, именно, в математике видел творческий, созидающий характер „чистого разума". Нам кажется, что, говоря о математике, следовало указать, что хотя в своем развитии она и следует собственным законам, законам мысли, но происхождение ее, конечно, опытное и притом связано с опытом производственным. Опытными являются и математические аксиомы.

Б. Горев.

Фридрих Энгельс „Людвиг Фейербах". Перевод и предисловие Г. В. Плеханова. Гос. Изд. Петроград 1922 г.

Иной, простодушный читатель, вероятно, удивится нашему намерению реферировать столь известное и уже давным-давно по достоинству оцененное произведение нашего учителя, в переводе не менее известном и достойном.

Не удивляйтесь, читатель, моей смелости,—удивляйтесь совершенно непозволительной беспечности и небрежности наших издательств, тому невиданному неуважению, с которым относятся к читателям и их доверию.

Дело вот в чем.

Брошюра Энгельса „Людвиг Фейербах" впервые появилась на немецком языке в 1886 г. На русский язык была переведена Г. В. Плехановым в 1892 году. Он же снабдил этот перевод предисловием и одиннадцатью примечаниями. Второе издание его вышло в 1905 году (Библ. научн. соц., серия 1, выпуск I, Женева 1905 г., стр. XXXII+125). Плеханов написал к этому изданию новое большое предисловие и внес целый ряд очень существенных изменений в примечание, число которых осталось неизменным. В 1906/07 г. появилось легальное издание брошюры, при чем отсутствовало (по сравнению с II женевским изданием) предисловие к первому изданию, было изменено предисловие ко II изданию (всюду слова „социалист", „социал-демократ" были заменены словом „марксист" и т. д.), вероятно, с его ведома, но по соображениям цензурным и, наконец, по соображениям же цензурным было исключено примечание 4-ое (к стр. 9 Жен. изд.), которое посвящено выяснению взглядов Д. Штрауса и Бр. Бауэра на религию: „Благодаря заботливости цензуры, упоминаемые Энгельсом взгляды Штрауса и Б. Бауэра до сих пор мало известны русской читающей публике. Мы считаем, поэтому, нелишним изложить их здесь в немногих словах.." так начинается это примечание. Эти „немногие слова" так и остались тогда неизвестны русской читающей публике, ибо они не были пропущены царской цензурой. Все четвертое примечание было выкинуто (20 тысяч букв!). Далее в примечании 5-ом после цитаты из „Ист. нов. философии" Ибервега-Гейнце идут четыре страницы, выкинутые цензурой, где Плеханов излагает взгляды Фейербаха и свои на религию; кроме того, имеется ряд других изменений. Так, например, во втором примечании, где говорится об отношении В. Г. Белинского к разумной действительности, цензурой выкинуты места: где квалифицируется Николаевское царствование „столь гнусным, что сам Гегель никогда не признал бы его действительным", и где доказывается, что освободительное движение декабристов было не менее разумно, чем деспотизм Николая.

Подцензурная Россия, следовательно, знала „Людвига Фейербаха" в исковерканном виде, во всяком случае не знала всего „Л. Фейербаха" с примечаниями и предисловием Г. В. Плеханова.

В 1918 году издательством В.Ц.И.К. был издан „Л. Фейербах" IV изданием без всяких исправлений с III (подцензурного!!). У издательства В. Ц. И. К. могла служить оправданием ссылка на то, что загра-

ничное издание чрезвычайная редкость, и, хотя это плохое оправдание, все-таки читатель мог мириться с ним.

Но в 1920 г. в Петрограде Д. Б. Рязановым была переиздана „Л. Фейербах" со II женевского издания, т.-е. полностью, без цензурных искажений. Тем самым и этот плохой аргумент был выбит из рук издателей. И казалось, в дальнейшем нет ничего легче, как издавать „Л. Фейербах".

Однако я сегодня беру изданное Петроградским Госиздатом в 1922 г. шестое издание, мне нужно было навести справку о чем-то, и к своему удивлению вижу, что оно является точным воспроизведением III-го издания (подцензурного!). И не везет же Плеханову! Он думал еще в 1892 г. познакомить читающую публику с рядом чрезвычайно интересных соображений против „опиума народа", а тут еще сегодня, спустя 30 лет (по воле царской цензуры,—как старина довлеет над людским невежеством!) мешают ему этого как раз те, кто всего энергичнее должны были бы ему помочь.

Нет, товарищи, что ни говорите, а это совершенно непозволительное издевательство! Ведь сегодня, больше чем когда бы то ни было, четвертое и пятое примечания Плеханова в их подлинном, не исковерканном царской цензурой виде, необходимо читателю „Людвига Фейербаха", пропагандисту, слушателю совпартшкол и т. д. Я бы процитировал эти примечания здесь, чтобы показать читателю, что̀ сочли возможным выкинуть по беспечности свои петроградские товарищи, но лишен возможности, ибо, как я уже говорил, одно четвертое примечание заняло бы около девяти страниц нашего журнала, а пятое примечание пять страниц! Далее идут более или менее „незначительные" сокращения, как, например, в примечании 6 по Жен. изд. (а по госиздатскому—5) выброшено $1^1/_2$ стр., 10-ом прим. выкинуто несколько строк и т. д. и т. д. Интересующегося читателя я попрошу лишь поверхностно сравнить текст издания Рязанова (1920 г.) с текстом реферируемого издания. Еще менее оправданий для С. Ю. Семковского, который перепечатал второе примечание Плеханова к „Л. Фейербаху" под заглавием „В. Г. Белинский и разумная действительность" в своей „Марксистской хрестоматии" в искаженном виде с подцензурного издания.

Я выношу этот факт, к сожалению, не первый и нужно полагать не последний на суд общественного мнения наших читателей. Разве мы не можем заставить издателей быть внимательными и уважать классические труды, на которых наша партия учится? Разве мы не можем добиться того, чтобы наши издательства стали культурней! Издатель—творение и отражение читателя. Некультурен издатель—значит некультурен читатель. Если петроградские товарищи издают как попало лучшие творения марксистских классиков, то только потому, что мы по малой культурности своей не считаем возможным предъявлять более или менее повышенные требования на книгу, потому что мы сами учимся как попало и читаем как попало и что попало. Если петроградское отделение Госиздата так непозволительно издевается над читателем „Людвига Фейербаха", то потому, что по малой культурности своей мы не возмущаемся этими издевательствами.

Пора нам, читателям, бороться против издевательств, которые издательства чинят над нами и печатным словом!

Читатель.

Л. Дейч. „Г. В. Плеханов", вып. I. От народничества к марксизму. „Новая Москва", 1922 г., стр. 112.

Собранные в этом маленьком сборнике две статьи Л. Г. Дейча („Молодость Г. В. Плеханова" и „Как Г. В. Плеханов стал марксистом") и письма Плеханова к Лаврову представляют не малый интерес для биографа Георгия Валентиновича; особенно большое значение имеет переписка, впер-

вые опубликованная в журнале „Дела и Дни", кн. II, дающая объективный материал для суждения об отношении этих двух больших революционеров. О ней мы уже говорили в нашем журнале (3).

Статьи Л. Г. Дейча являются воспроизведением его журнальных статей: первая была помещена в „Былом" (№ 13—1918 г.) и вторая—в „Пролет. Рев." (№ 7—1922); поэтому мы не думаем, чтобы была нужда в подробном реферировании их. Нашей заметкой мы хотели бы лишь рекомендовать нашим читателям эту брошюру, являющуюся единственной пока, освещающую молодые годы Г. В. Плеханова более или менее полно.

К сборнику приложен портрет некоего молодого человека, типичного „нигилиста"—народника времен „хождения в народ", в специфической русской косоворотке и в высоких сапогах, снятый во весь рост. Надпись гласит: „Плеханов в молодости". Это прямое недоразумение по нашему мнению. Портрет этот является копией с *любительского* снимка, который жандармское управление приложило в своем „Обзоре" к рубрике „Г .В. Плеханов". Но совершенно несомненно, что жандармы просто были введены в заблюждение филерами или сами хотели кого-то ввести в обман. К тому времени, когда составлен „Обзор", у них мог быть гораздо более приличный портрет Плеханова; наконец, сам Л. Г. Дейч дает совершенно иной портрет Плеханова (гораздо более похожее на правду), чем мы видим на снимке (см. стр. 6). Особенно резко бьет в глаза следующее несоответствие между показанием Л. Г. Дейча и снимком: „Припоминая теперь этого, в описываемое мною время, всего девятнадцатилетнего юношу и сравнивая его с тем Плехановым, каким он был в полу-пожилом возрасте, я не нахожу особенно большой разницы как в его внешности, так и в манерах, приемах, характере; общий тип остался почти без изменения. До старости сохранился смугловатый цвет его лица, осталась *военная осанка* и очень мало поседели его волосы". И после этого стоит только поглядеть на этого молодого человека, которого любой военный иначе как презрительным „шляпой" не назовется его внешность и „осанку", чтобы положительно не поверить жандармам, желающим изобразить Плеханова завзятым „нигилистом", каким это хотелось изобразить им. Мы не говорим уже о том, что из известных нам старых революционеров, знавших Г. В. Плеханова в ту эпоху, никто не признал в этом снимке его.

Мы сочли нужным обратить внимание на это обстоятельство, ибо этот портрет упорно рекламируется как портрет Плеханова.

Закончим на этом. Брошюра издана хорошо.

В. Р.

Г. В. Плеханов „Русский рабочий в революционном движении". Госуд. Изд. Пгр. 1922 г.

Эта заметка не предназначена для нашего читателя, ибо ему не зачем рекомендовать это классическое произведение Плеханова,—он с ним знаком вероятно не хуже, чем мы

Цель этой заметки—облегчить задачу Государственного Издательства в выборе текста для издания, особенно Петроградского Госиздата, который в бешенной и з д а т е л ь с к о й „д е я т е л ь н о с т и" не знает, ч т о издает.

Свою брошюру „Русский рабочий" Плеханов написал в 1890 г. Первая часть ее появилась в „Соц.-Дем." № 3 (1890 г.), а вторая—в № 4 (1892 г.). Затем в том же 1892 году обе части вышли вместе отдельным оттиском из „Соц.-Дем." (Женева, 1892 г., 8°, стр. 90). В 1902 году было выпущено II издание „исправленное и дополненное". (Тип. „Искры", 8°, VII+62) с двумя приложениями: „Предисловие ко второму изданию" и „Письмо к лицам, произнесшим речи на собрании петербургских рабочих, состоявшемся по поводу всемирной демонстрации 1 мая". В 1905 году была легально переиздана брошюра с

цензурными искажениями и купюрами—с 1-го издания; в 1919 г. издательство Моск. Совета переиздало брошюру с третьего легального подцензурного издания М. Малых (1905 года). Лежащее перед нами издание есть также воспроизведение первого издания, т.-е. было бы вернее сказать—третьего подцензурного издания 1905 г.

Следовательно, русский пролетарский читатель не знает „Русск. раб." в „исправленном и дополненном" виде,—не знает также чрезвычайно интересного предисловия Г. В. Плеханова ко II изданию.

Мы этой справкой хотим напомнить, что не всякий текст удобно воспроизвести и что нужно относиться с уважением к памяти писателя и не воспроизводить текста, который сам он нашел неудовлетворительным и счел нужным изменить—„дополнить и исправить".

В. В.

Тимирязев, К. А., проф. Исторический метод в биологии. Десять общедоступных лекций. Изд. Гранат. М. 1922 г. 164 стр.

Как нельзя более своевременно появилось, наконец, отдельное издание этих замечательных публичных лекций. Читатели нашего журнала прекрасно знают про тот поход против знания вообще и в частном против „устарелого" дарвинизма, который охватил известные ученые круги. И вот появление этих лекций, разыскивать которые приходилось по отдельным книжкам „Русской Мысли" за разные года, поможет им разобраться во многих „возражениях" дарвинизму.

Если в книге „Ч. Дарвин и его учение" (недавно вышедшей в новом издании „Московского рабочего"), товарищ Тимирязев дает систематическое изложение теории Дарвина, то в „Историческом методе" он показывает, что только именно дарвинизм мог разрешить основную проблему происхождения видов на земле, как только один исторический метод, и помог понять этот вопрос. Судьбы дарвинизма тесно связаны с судьбами марксизма, недаром т. Тимирязев на стр. 158 говорит, что „естественно-научное объяснение происхождения высших нравственных атрибутов человека наделало и Дарвину и Марксу и Энгельсу наибольшое число врагов, тем более, что они не постеснялись назвать свое учение материалистическим". Вот почему надо помнить, что всякий пересмотр, всякая ревизия Дарвина, с приглашением вернуться по рецептам русских академиков вглубь средних веков, бьет в конечном итоге и по марксизму и потому заслуживает внимания.

Еще в первоначальном наброске своей теории (1842 г., опубликованной только в 1909 г.) Дарвин говорит следующее: „Мы должны видеть в каждом сложном организме, в каждом инстинкте результат исторического (курсив подлинника) суммирования полезных приспособлений, делающих его подобным произведениям искусства" (стр. 135). Но как раз разрешение этой задачи натыкалось на крайне любопытное, особенно для нас марксистов затруднение. Уже давно было замечено морфологами-систематиками единство плана строения организмов, с самого начала научного познания были попытки систематизировать, классифицировать организм, и это естественно тянуло и к расположению систематическому не только в пространстве, но и во времени, но „Органический мир представляет нам несомненную цепь существ но под условием, чтобы мы смотрели на нее с известного расстоя-

ния, схватывая ее в одном общем взгляде; если же мы подойдем ближе, то убедимся, что это не сплошная цепь, но лишь расположенные на подобие цепи, но тем не менее не сцепляющиеся с собою, не примыкающие непосредственно отдельные звенья. Вот это-то казалось бы непримиримое противоречие и разделяло натуралистов на два лагеря. И то и другое впечатление, выносимое из внимательного изучения природы, одинаково, несомненно, опирается на точное наблюдение. Не будучи в состоянии согласить эти два факта, связать их в одном логическом представлении, одни, согласно общей склонности своего ума, приписывали выдающееся значение только первому, признавая только за ним реальную действительность, другие, наоборот, признавали реальность второго факта, приписывая первому выводу только идеальное бытие, видя в нем только творческое построение ума. Одни, одаренные склонностью к синтезу, останавливали взоры на органическом мире, как на целом, скользя по противоречиям этого представления с бесчисленным рядом частных фактов. Другие, со складом более аналитическим, сосредоточивали свое внимание на частных фактах, закрывая глаза перед впечатлением, выносимым из рассмотрения целого. Разрешить вопрос можно было, только *допустив одинаковую реальность фактов обеих категорий, найдя их полную равноправность и найдя в то же время фактическую почву для их соглашения* (курсив мой. Ст. Кр.). Но именно это единственное возможное разрешение и не давалось первым смелым и убежденным защитникам идеи исторического развития органического мира" (41—42 стр.). Как видит читатель задача стояла чисто диалектического характера и разрешить ее и можно было только диалектическим методом. Иначе вопрос стоял так: между видами, которые, по господствующим теориям, неизменяемы в истории, чувствуется возможность установить наличия родства, но установить это родство мешает отсутствие связующих звеньев, и именно это отсутствие еще больше говорит будто бы за неизменяемость видов. Поэтому „требовалось не пошатнуть только научный догмат (о неизменности вида), что уже успешно осуществил Ламарк, но окончательно подорвать его" (стр. 59), это-то и сделал Дарвин. И крайне интересен тот путь, по которому он пошел. Еще в 1830 г. при жизни сторонника неподвижности видов и теории катастроф Кювье вышла замечательная книга Ляйеля „Принципы геологии", который указал, что лик земли вырабатывался и прежде теми же агентами, что и теперь, почему для познания его нужно изучать „действующие причины" и иметь в виду постоянно один фактор, а именно время. Сам Ляйель в то же время вплоть до появления „Происхождения видов" Дарвина неизменно выступает в 9-ти первых изданиях своей книги противником идеи трансформизма. Дарвин же и попытался для уничтожения понятия неизменяемости вида найти действующие и теперь „существенные причины". Но перед ним была трудность, которой не было у Ляйеля—ему нужно было найти такие примеры, где бы время шло значительно скорее, найти своего рода лабораторный эксперимент. И вот тут-то Дарвин и поставил гениально решение этой задачи происхождения органического мира, исходя из общественной практики людей. В первый момент это может показаться нелепостью, возвращением к наивному антропоморфизму былых времен, но и в этом была своя диалектика. Такой ответ об антропоморфизме может быть в том случае, если мы изолируем человека и всю его практику от подчинения закономерности, которую мы замечаем во всем остальном мире. Это и делают теперь господа академики Российской академии наук, специальностью которой в императорский период и было опровержение материализма и дарвинизма. Но Дарвин, очевидно, рассуждал иначе и здесь он сходится с марксизмом. Он, очевидно, считал человека и всю его практику подчиненной той же закономерности, которую мы замечаем во всей остальной природе; раз так, то и в практике своей человек должен итти по тому же пути, если он получает определенные результаты, и противоречить

этой закономерности при неудаче своей практики. Иначе как говорим мы: человек часть природы и в своей практике он, подчиняясь ей, тем самым подчиняет ее своему воздействию (см. рассуждения о свободе и необходимости у Энгельса в Анти-Дюринге) А раз так, то из практики людей сперва ощупью, а потом на основании накопившихся наблюдений сознательной (без понимания, правда, причин явлений), мы можем найти процесс, протекающий в природе гораздо медленнее. И Дарвин обращается к скотоводческой практике Англии того времени, где животноводство стояло крайне высоко, и выводит отсюда понятие искусственного отбора, которое затем обобщает в общий принцип естественного отбора. Это открывает ему следующее: „Человек лепит как бы черта за чертой желаемую форму, но не сам, а лишь пользуется присущею ей, так сказать, самопроизвольною пластичностью. Природа доставляет ему богатый готовый материал; человек берет из этого готового материала то, что соответствует его целям, устраняя то, что им не соответствует, и таким только косвенным, посредственным путем налагает на организм печать своей мысли, своей воли (стр. 76), при чем Дарвин указывает, во-1-х, что первоначально этот процесс человек проводил „безотчетно“, а отсюда вытекает необходимость допущения возможности такого же безотчетного отбора и в бессознательной природе, во 2-х, что полезность при искусственном отборе получается только с точки зрения человека и подчас совершенно неполезна для новой особи (пример свиньи, не могущей ходить), а при естественном отборе полезность получается с точки зрения обладающего данной особенностью организма, и, наконец, в 3-х, что процесс отбора главным образом идет по пути истребления и индивидов этою особенностью необладающих (стр. 76—77).

Идя таким путем, Дарвин и показал нам, как произошли путем незаметных изменений организма, передаваемых и закрепляемых наследственностью, виды животных и растений.

Но как быть с разрывом связи, отсутствием промежуточных звеньев? И тут Дарвин, исходя из той же практики животноводства, приходит к принципу расхождения признаков и устанавливает тот факт, что выживать могли только те формы, которые могли сосуществовать совместно, а это возможно только при различии их, а не сходстве (большие урожаи смешанных трав, плодосмен), а раз так, то эти промежуточные формы и не могут быть устойчивы и в процессе сперва естественного, а позже искусственного отбора подвергаются уничтожению, изъемлются, элиминируются. Таким путем Дарвину и удалось разрешить то противоречие, о котором мы указывали выше. Для нас марксистов особенно ценна методологическая сторона этого вопроса, в которой так ясно, так наглядно выступает диалектический процесс, господствующий в природе.

А к высшим формам человеческой деятельности, к его „свободному творчеству“ быть может неприменимы эти закономерности? Как на самом деле протекает этот процесс? Нужно иметь в виду—естественный отбор не простая случайность, нет, это вполне определенное сочетание безграничной производительности природы с ее неумолимой критикой (стр. 150), при чем в этом своем процессе природа оказывается как бы стесненной в своем творчестве: при созидании организмов, животных или растительных, отличных по виду и по отправлению, она вынуждена происходить из сходного материала, из тех же и в том же порядке расположенных частей (стр. 16). И все наше научное знание, все наше творчество идет по тому же пути (результат громадного числа попыток и фактической элиминации, иногда дорогою ценою искупаемых неудач) (стр. 151) и чему приводится ряд интереснейших примеров (художника Мейссонье—значение резинки, Ньютона, Толстого, Флобера, Моцарта, Пуанкаре), в том числе и самого Дарвина. Заканчивается книга сравнением методов Маркса и Дарвина и указывается родственность их друг другу и в объяснении происхождения социальных явлений (нравственность).

Исчерпать богатое содержание книги мы не можем, а потому горячо советуем познакомиться с ней самой. В момент теперешнего академического похода на дарвинизм, а значит и на марксизм, в ней можно почерпнуть острое оружие критики враждебных нам сил, вопрос о витализме, об его российских академических представителях [1]), теория мутаций, подробное рассмотрение наследственности и менделизма и ряд интереснейших иллюстраций опытной проверки дарвинизма. Очень важно отметить, что ни разу, за исключением последней главы, не употреблено выражение „борьба за существование", и вся система Дарвина изложена совершенно ясно и без малейших недостатков. А между тем именно на этот термин больше всего ополчались, да и теперь продолжают ополчаться хулители Дарвина. Оказывается, что это только образное выражение, и позже Дарвин давал предпочтение термину Спенсера—„выживанию наиболее приспособленных". И пример „Исторического метода" ясно показывает, что можно обойтись для нравственных фарисеев и без этого термина, нам же, сторонникам классовой борьбы, бояться этого термина не к чему.

Резюмируем: „Исторический метод в биологии" дает совершенно ясно представление о том, почему только дарвинизм, или историческое понимание органической жизни, мог дать ответ на вопрос, как произошли живые существа, предварительно объяснив родственность организации организмов и объяснив совершенство организации этих организмов, на высшей ступени развития все более утонченных и целесообразных. У нас является вопрос, почему дарвинизм возник именно в средине XIX в. и как раз в Англии. В данной книге ответа на этот общественный вопрос нет, а жаль, потому что в этом объяснении, которое между прочим дал Энгельс в своей статье „Об историческом материализме", написанной в качестве предисловия к английскому изданию „Развития социализма", потому что в этом объяснении будет еще одно доказательство родственности дарвинизма и марксизма.

Ст. Кравцов.

Проф. С. И. Солнцев. „Введение в политическую экономию". Петроград 1922 год.

Новая книга проф. С. И. Солнцева, посвященная предмету и методу политической экономии, заслуживает бесспорно внимания.

Проф. Солнцев—автор сводных трудов по вопросам социологии и теор. экономии: 1) „Заработная плата, как проблема распределения", Петербург 1911 г., 2) „Общественные классы", Томск 1919 г.,—выявивших его характерные особенности, как ученого, и его научное направление. Они свидетельствуют о значительной эрудиции автора, но, вместе с тем, они выявляют недостаточную „ортодоксальность" автора, как марксиста,—склонность его в отдельных вопросах к эклектике или к своеобразному субъективному пониманию марксизма. Особенно резко это выявилось в его труде о заработной плате, где он развил „социально-распределительную" теорию заработной платы, существенно отличающуюся в некоторых отношениях от марксистской.

Новая книга проф. Солнцева значительно уступает его предыдущим.

---

[1]) За опровержение дарвинизма, попадавших в Академию наук, где не было места Тимирязеву, Сеченову и Менделееву.

Автор стремился, очевидно, придать ей характер учебного пособия для высшей школы. Она страдает поэтому неполнотой и некоторой поверхностностью освещения вопросов. Несмотря на это, книга эта является несомненным вкладом в относительно бедную русскую литературу о предмете и методе политической экономии. Однако и на ней сказались отмеченные нами особенности автора.

Поставив себе в первой части книги задачу исследования предмета политической экономии, С. И. Солнцев правильно отмечает, что все почти школы, даже индивидуалистические,—сходятся в том, что политическая экономия по самому объекту—наука социальная. Если же выведение из конкретного материала фактически изучаемого объекта политической экономии различно у разных экономистов, то это стоит в связи, по мнению С. И. Солнцева, главным образом, с различным пониманием социального. С. И. Солнцев различает в основном четыре решения сущности социального: органическое, психологическое, одностороние-универсалистическое и историко-материалистическое. Из них более близким к истине он считает одностороннe-универсалистическое решение (Штаммлер, Гумплович, Теннис, Дюркгейм), ибо оно исходит из взгляда на общество как на нечто целое, связанное взаимной обусловленностью своих частей. Расходясь в уловлении признака, характеризующего сущность социального, они намечают каждый какой-нибудь признак, более или менее выражающий одну из сторон сущности социального. Правильным же С. И. Солнцев считает лишь историко-материалистическое решение, которое он усматривает не только у Маркса, но и у Родбертуса. По Родбертусу,—формулирует Солнцев,—социальное—это продукт связанности и обусловленности и основа такой связанности и обусловленности—хозяйственная, материально-производственная, „трудовая". Взгляд Маркса формулируется С. И. Солнцевым следующим образом: „социальные явления—это объективированный результат взаимодействия между людьми, наступающий не только закономерно, и необходимо, неизбежно и не только независимо от индивидуального сознания и помимо индивидуальной воли, но и принудительно для последней". Взяв за исходный пункт историко-материалистическое решение, С. И. Солнцев пытается его развить. Но при этом он обнаруживает абсолютно субъективное его истолкование и приходит в результате к ошибочному решению.

С. И. Солнцев устанавливает и характеризует признаки социального. Во-первых, обусловленность, во-вторых, объективирование, в-третьих, гетерогенность. Гетерогенность существует в неорганизованном, антагонистическом, классовом обществе. Признав гетерогенность существенным признаком социального явления, С. И. Солнцев последовательно считает его признаком и иррациональность.

Однако, отнесение всех этих признаков к сущности социального явления вообще,—привело автора к следующему неправильному пониманию социального:

„Если обществу удастся так организовать свою жизнь и отношения, что каждый акт жизни данного общества будет продуктом, наперед предусмотренным, продиктованным, так или иначе выраженной общественной волей, если все отношения людей потеряют характер стихийности, необходимости, иррациональности, а, напротив, будут совершаться по строго наперед предначертанному самим обществом плану,—то социальной обусловленности места уже не будет, и все отношения людей потеряют характер социальности, о которой идет речь и свойства которой мы пытаемся себе выяснить. Новое „общество" с такими рациональными отношениями, лишившись социальности, лишившись всех особенностей социального, общественного, в сущности не будет уже тем „обществом", с которым мы имеем дело и анализ которого даем: в таком новом обществе „социальная" жизнь, „социальные" факты, „социальные" отношения немыслимы. Будет ли когда-нибудь на земле

такое „общество“, возможна ли человеческая жизнь без „социальных“ связей,—это, разумеется, другой вопрос, который не подлежит нашему рассмотрению. Во всяком случае, несомненно одно: „что когда настанет это „новое общество“ без социальных связей, люди не будут уже людьми, а станут „богами“, и человеческая история закончится“ (стр. 61).

Действительно ли стихийность—иррациональность и необходимость то же самое? Действительно ли при социализме исчезает обусловленность? Здесь явная ошибка, явное недоразумение!

Необходимость и обусловленность—всеобщий закон для всех таких форм совместной жизни людей, где они связаны трудовыми, производственными отношениями. Больше того,—необходимость развития есть основной и общий закон всей природы и человек, как часть ее, подчинен ему, независимо от форм его жизни. Верить в исчезновение необходимости, в „свободу воли“ можно действительно лишь при наличии веры в богов и в превращение людей в богов. При социализме „социальные“ явления не только не исчезнут, но безраздельно будут властвовать, ибо воля, интересы, желания, стремления отдельных людей будут всецело обусловлены процессами, происходящими в обществе как целом. Общественные явления, складывающиеся как результат индивидуальных воль, будут в свою очередь определять их. Изменится лишь характер формирования, складывания социальных явлений, но не их сущность. Организованность социального явления при социализме не уничтожает его обусловленности, „необходимости“. Необходимость остается, и люди ее не ощущают лишь потому, что они ее познают и действуют в соответствии с ней: „Свобода есть познанная необходимость“ (Спиноза). Таким образом стихийность и иррациональность суть лишь исторические формы проявления необходимости и обусловленности в определенную эпоху. Их исчезновение не может уничтожить обусловленности и необходимости.

Сохраняется при социализме и второй признак—объективирование. Социальные явления будут и при социализме существовать независимо от индивидуума и будут воплощаться в объективно существующих нормах и отношениях.

Таким образом, мы видим, что и при социализме сохранятся признаки обусловленности (на трудовой основе) и объективирования. Исчезнет лишь гетерогенность и иррациональность, являющиеся признаками социального лишь при товарно-меновом хозяйстве.

Рассматривая экономическое явление как разновидность социального, С. И. Солнцев посвящает след. главу установлению особенностей и специфических черт экономического явления, отличающих его от других видов социального. Весьма распространенное определение политической экономии как науки, изучающей хозяйственную деятельность людей, С. И. Солнцевым отвергается, так как хозяйственная деятельность—сферы отношений лица к вещи содержит лишь естественно-технические и психологические моменты, и понятие ее не заключает в себе ни атома социального. Подвергнув анализу точку зрения Дитцеля, Лифмана, Богданова и Степанова, С. И. Солнцев приходит к выводу, что экономическое явление—это социально-производственное отношение, что политическая экономия изучает социально-производственные отношения, т.-е. отношения, в которые входят между собою члены общественного целого в целях добывания средств существования.

Ошибочное определение „социального“ как исторической категории вызвало подобную же ошибку в определении экономического явления и социально-производственных отношений. С точки зрения Солнцева они, как разновидности социального, нераздельно связаны с понятием гетерогенности и, поэтому, являются историческими категориями. Между тем, определение социально-производственных отношений, как исторической категории, прямо противоречит соответственным определениям Маркса и Энгельса. Производственные отношения с их точки зрения существуют всюду, где существует

совместная трудовая жизнь людей. Изменяется лишь форма производственных отношений, но сами по себе они существуют всегда, заключаясь в обусловленности отношений людей в процессе их труда и объективировании этих отношений.

Таким образом, отдел о предмете политической экономии грешит в основном—неправильным пониманием „социального". Но, на-ряду с этим, отдельные его части (критика определений „социального" другими школами, характеристика отдельных признаков „социального", глава об экономике и психологии) написаны удовлетворительно.

Второй отдел книги С. И. Солнцева посвящен проблеме метода политической экономии. Формулируя значение метода для науки, автор образно сравнивает его с ролью и значением техники в хозяйственной деятельности. Правильно отметив, что вопрос о методе распадается на две проблемы: формально логическую (или техническую) и социально-философскую, автор подвергает исследованию обе проблемы.

С. И. Солнцев дает подробный очерк исторического развития проблем методологии.

С. И. Солнцев не дает историко-материалистического анализа всех этих школ, не освещает классовой их природы, движущих сил и причин их появления и эволюции. В этом отношении эти главы его книги значительно уступают „Политической экономии рантье" Бухарина, где подобному анализу уделено достаточно внимания (введение и 1-ая глава). Значительно слабее, нежели у Бухарина, проанализирована также методология субъективной психологической школы. Все это необходимо отнести к несомненным недостаткам книги.

Последняя ее глава посвящена характеристике и оценке объективно-социального, марксистского метода; система методологических воззрений марксизма характеризуется С. И. Солнцевым последующими моментами: 1) отношение к формальной логике; 2) социальная точка зрения; 3) объективизм; 4) идея диалектического развития; 5) идея монизма; 6) примат производственного момента. Все эти главы развиты чрезвычайно слабо.

С. И. Солнцев указывает, что „строгой формулировки своего учения объективно-социальный метод до сих пор не имеет" и что „защитники исторического материализма не могут похвалиться ни одной серьезной работой, посвященной специально методологии марксизма". Мы с этим не совсем согласны. В работах Плеханова, Бухарина, Каутского, Гильфердинга проблемы методологии марксизма подверглись основательной разработке.

Мы не отрицаем, что не все проблемы методологии в достаточной мере разработаны. Не использована еще в полной мере сокровищница мыслей Маркса по вопросам методологии—„Введение к критике политической экономии". Но книга С. И. Солнцева в этой области ни в какой мере не способна восполнять существующий пробел.

В. Мотылев.

Содержание журнала

„ПОД ЗНАМЕНЕМ МАРКСИЗМА“

за 1922 г.

№№ 1—2, 3, 4, 5—6, 7—8, 9—10 и 11—12.

Библиография.


КНИГОИЗД-ВО
„МАТЕРИАЛИСТ"